صَفوَةُ اللآلي

مِن مُستَصفى الإمامِ الغزالي

ألفه الفقير إلى الله عبد الكريم بن محمد المدرس
بالحضرة الكيلانية - بغداد

مطبعة العاني - بغداد

بسم الله الرحمن الرحيم

صفوة محامد عبادك الأمجاد ، لحضرة قدسك يا هادي الأنام الى طريق الرشاد ، على أن وفقتنا للوصول الى شريعة سيد المرسلين والهمتنا الرشد وفقهتنا أصول الفقه والدين ، وزبدة صلواتك الفائضة من سماء هباتك على روح سيدنا وسندنا محمد الذي أشرق بسنا شمس كتابه ونجوم سنته وآدابه قلوب العارفين وعلى آله وصحبه المجمعين على السير في سبيل خصاله وأحواله المنتفعين بمقياس دأبه وكماله المقتبسين من أشعة ضياء جماله المستبين •

وبعد فيقول العبد المبتهل الى مولاه الرؤف الرحيم عبدالكريم محمد حفه ووالديه واخوانه بلطفه العميم لما رئيت مستصفى الامام الهمام حجة الاسلام الغزالي قدس سره بين كتب الاصول العوالي كالدرة اليتيمة بين اللآلى حدا بي الشوق الى اكتساب فوائد فوائده واستصحاب عوالى عوائده وصرف الهمة الى مهماته بالتحقيق وعنان العناية الى مقاصده بالتدقيق والغوص في لجج بحره العميق ومع ان تزايد الشواغل وتناقص التوفيق جعلا في طريق الوصول الى المأمول حجاب التعويق وفقني ربي لأغتراف أقداح من عين مائه المعين جعلتها رواءً لغليل صدري في مفازة فهم أصول الفقه المبين • واسئل الله تعالى يقفنا عاماً بها في الدارين لي ولأخواني الطالبين وسميته صفوة اللآلي من مستصفى الغزالي سائلا من المولى المتعالى ان يرفعه الى فردوسه وينفعنا بمواهب انوار قدسه ويذيقنا حلاوة لطفه وانسه انه هو الرؤف الرحيم والجواد الكريم •

صدر الكتاب

الفقه العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من ادلتها التفصيلية ٠ وأصول الفقه علم بأدلتها الاجمالية ووجوه دلالتها ، ولما استثمرها المجتهد منها بعد معرفة وجوه الدلالة وجب بناء الكتاب على أربعة اقطاب ٠

القطب الأول في الاحكام ، والثاني في أدلتها ٠ وهي الكتاب ، والسنة ، والأجماع والثالث في وجوه دلالتها الأربع ٠ لانها اما ان تدل عليها بصيغتها ومنظومها ، أو بفحواها ومفهومها ، أو باقتضائها وضرورتها ، أو بمعقول معناها وهذا هو القياس ٠ والرابع في صفات المجتهد المستثمر ٠

واذ قد ذكرنا في حده العلم والدليل والحكم ، ولا شك أن العلم النظري يكتسب بالنظر استحسن أن نجعلها مقدمة للكتاب فنقول :

مقدمة

العلم ان كان ادراكاً للنسبة التامة الخبرية على سبيل الاذعان فتصديق ، والا فتصور . وكل منهما أما بديهي ، أو مكتسب بالنظر ، والموصل الى التصديق النظري بالبرهان . فهنا دعامتان ، الدعامة الاولى في الحد وتشتمل على فنَّين :

الفن الأول في القوانين

وهي ستة :

القانون الاول

ان الحد انما يُذكر جوابا عن السؤال والسؤال طلبٌ صيغة ومطلوب والمطاليب كثيرة وأهمها أربع .

الاول

المطلوب بصيغة (هَلَّ) ، وهو أما وجود الشيء وتسمى حينئذ بسيطة ، أو حال الموجود وتسمى مركبة .

الثاني

المطلوب (بما) ويطلب بها ثلاثة أمور :

الأول : شرح اللفظ بلفظ أوضح .

والثاني : لفظ محرر جامع مانع .

والثالث : ماهية الشيء وحقيقةُ ذاته .

ويقال الحد لكل ، ويقيد في الاول باللفظي وفي الثاني بالرسمي وفي الثالث بالحقيقي ، وشرطه الاشتمال على جميع ذاتيات الشيء .

المطلوب الثالث

ما يطلب بصيغة (لِمَ) وهي العلة وجوابُها البرهان اللِمّي .

المطلوب الرابع

ما يطلب بصيغة (أي) وجوابه ما يميز المسؤول عنه عما اختلط به ذاتياً أو لا .

القانون الثاني

يجب ان يفرق الحادُ بين الذاتي للشيء وعرضيه اللازم والمفارق .

والاول مالا يتصور فهم حقيقة الشيء بدونه كالجسمية للفرس

واللونية للبياض ٠

والثاني ما يتصور فهمها بدونه ولكن لا يفارقها قطعا كالكتابة بالقوة للأنسان ٠

والثالث مالا يتوقف فهمها على تصوره ولا يكون من ضرورياته سواء فارقه بالفعل سريعا كحمرة الخجل او بطيئا كالشباب او لا كبياض الرومي ٠

القانون الثالث

متى اردت تحديد الشيء حدا حقيقيا فعليك بمراعاة وظائف ٠

الاولى : جمع ذاتياته المكتفى عنها بالجنس والفصل القريبين ٠

الثانية : تقديم الجنس على الفصل ٠

الثالثة : الاحتراز عن ذكر البعيد منهما مع القريب ، فاذا عسر عليك التحديد كما مر فاعدل الى الرسميات ٠ واحسنُها ما وضع فيه الجنس القريب متمماً بالخواص المعروفة ٠

الرابعة : الاحتراز عن ذكر الألفاظ الغريبة الوحشية والمجازات البعيدة والمشتركة الا لقرينة موضحة ٠

القانون الرابع

الحد لا يكتسب بالبرهان ، لان التحديد وان كان في صورة الحكم والتصديق لكنه في الحقيقة تصوير ٠

فلو سئل عن وجه التصوير به لا نفتح باب لا يُسد ، ومعياره ان يكون مطرداً منعكساً أي مانعاً عن الاغيار وجامعاً للأفراد ٠

القانون الخامس

مدخل الخلل في الحدود اما جنسه اوا فصله ، أو نفسه ، أما الاول

فكان يذكر بدل الجنس جزئه ، أو نوعه ، او محله الموجود[1] أو المفقود[2] ، أو فصله .

وأما الثاني : فكان يذكر اللوازم بدل الفصول .

وأما الثالث : فكان يكون التعريف اخفى من المعرف ، كتعريف الملكات بالأعدام المضافة اليها اه مساويا له في المعرفة والجهالة كان يؤخذ أحد المتضائفين في تعريف الآخر ...

القانون السادس

لا تعرف البسائط الا بتعاريف لفظية أو رسوم ناقصة .

---

(١) كقولك في الكرسي انه خشب يجلس عليه وفي السيف انه حديد يقطع به ، بل ينبغي أن يقال للسيف انه آلة صناعية من حديد مستطيلة عرضها كذا ويقطع بها كذا ، فالآلة جنس والحديد محل الصورة لا جنس . اهـ من المستصفى .

(٢) كقولك للرماد انه خشب محترق ، وللولد انه نطفة مستحيلة ، فان الحديد موجود في السيف في الحال . والنطفة والخشب غير موجودين في الولد والرماد . اهـ من المستصفى .

الفـن الثاني

(في امتحانات القوانين بحدود مفصلة مقتصراً على حد الحد والعلم والواجب) ٠

واعلم أولا أن للشيء وجودات أربعة :

الحقيقة ٠ والمثال ٠ واللفظ ٠ والرقـوم ٠

ولا يختلف الاولان بالأعصار والامم بخلاف الاخيرين ٠

ثم الحد مأخوذ من المنع فباي من الوجودات تحده تجده وافيا لكنهم ما اطلقوا الحد على الثاني والرابع ، فحد الحد على الاول حقيقة الشيء ٠

وعلى الثالث اللفظ المانع الجامع سواء كان لفظاً أوضح من المحدود نحو الغضنفر أسد ، أو لفظاً شارحاً له بتعديد لوازمه وعرضياته ويسمى حداً رسمياً ، أو لفظاً دالا على ذات الشيء وحقيقته ويسمى حداً حقيقياً ٠

ومن هنا يعلم ان حد المشترك يختلف بحسب معانيه ٠

وأما العلم فقد اطلقوه على معان ، كالاحساس ، والتخيل ، والتوهم ، والظن ، وادراك العقل ٠ وهذا هو المقصود ويعسر تحديده ٠

وطريق معرفته

اما القسمة ، كان يقال العلم اما اعتقاد ، او غيره ، والاعتقاد امـا جازم ، أو غيره ٠

والجازم أما ثابت أو لا ، والثابت أما مطابق للواقع أو لا ٠

وبها يكاد يرتسم في النفس بمعناه وحقيقته مميزاً كل من اقسامه عن غيره ٠

أو المثال كان يقال العلم ادراك البصيرة المشابه لادراك الباصرة ٠

واما الواجب فهو ما ترجح فعله على تركه المعاقب عليه بدليل شرعي ٠

الدّعامة الثانية

(من مدارك العقول في البرهـــان)

وتشتمل على ثلاثة فنون سوابق ولواحق ومقاصد •

الفـن الاول

في السوابق ويشتمل على تمهيد وثلاثة فصول :

التمهيـــد

البرهان أقوال مخصوصة مؤلفة مشروطة بشروط مخصوصة يلزم منها رأي مطلوب •

واذا اختل فالخلل اما في مادته ، أو ترتيبه ، او نفسه ، وتلك الأقوال تسمى مقدمات ولا بد فيه من مقدمتين ، وأقل أجزاء المقدمة مفردان ينسب احدهما الى الآخر •

ولما كان كل مفرد له معنى مدلولا عليه بلفظ وجب النظر في الالفاظ ودلالتها والمعاني المفردة واقسامها •

فنقول .

الفصل الأول

في الألفاظ والدلالة

وفيه تقسيمات .

الاول :

دلالة اللفظ على تمام ما وضع له مطابقة ، وعلى جزئه في ضمنه تضمن ، وعلى خارج يلزمه في الذهن التزام .

الثاني : ان الالفاظ اما تدل على عين واحدة لا تقبل الاشتراك ويسمى معيّناً ، أو على أشياءَ كثيرة تتفق في معنى واحد يشملها ويسمى مطلقاً كالسواد والحركة والانسان والفرس .

والثالث : الالفاظ أما مترادفة ، اوا متباينة ، او مشتركة أو متواطئة ،
فالمترادفة ما تواردت على معنى واحد كالخمر والعقار .
والمتباينة ما اطلقت على معان مختلفة كالماء والنار .
والمشتركة ما تعدد معناه في اصطلاح واحد كالعين[1] للينبوع والذهب .

والمتواطئة ماوضع لمعنى واحد يعم جزئيات كالانسان ، وهذا هو المشترك المعنوي ، وما قبله[2] مشترك لفظي .

---

(١) يعني انه ظن ان اللون مشترك لفظي وضع للسواد تارة وللبياض اخرى ، ولا علاقة بين المعنيين الا بانه يطلق عليهما لفظ اللون وليس كذلك فان اللون وضع للكيفية المخصوصة المبصرة ، سواء كان سواداً او بياضاً او غيرهما فهو مشترك معنوي لا لفظي . اهـ

(٢) ومن امثلة الغلط في المشترك اشتباه الناس في قول الشافعي رضي الله عنه المكرَهُ على القتل يلزمه القصاص لانه مختار . وقول ابي حنيفة رضي الله عنه لا يلزمه القصاص لانه مكره وليس بمختار فتوهموا التناقض في الكلامين مع أن المختار قد يطلق بمعنى القادر المقابل للعاجز وهو مراد الشافعي ، وقد يطلق على من تخلى في استعمال قدرته عن الدواعي والميول النفسية . وهذا هو مراد ابي حنيفة رضي الله عنهما .

ولقد ثار من ارتباك[١] الالفاظ المشتركة بالمتواطئة غلط كثير حتى ظن بعض ان السواد لا يشارك البياض في اللونية الا من حيث الاسم وان ذلك كمشاركة الذهب للحدقة الباصرة في اسم العين ، فالاهتمام بالتمييز بينهما مهم . فنقول المشترك قد يدل على المختلفين كما ذكرنا ، وقد يدل على المتضادين كلفظ الجلل للحقير والخطير والناهل للعطشان والريان والجُون للسواد والبياض والقُرء للحيض والطهر .

ومنه ما قد يكون مشكلا قريب الشبه من المتواطىء ، ولنسم ذلك متشابهاً كالنور الواقع[٢] على الضوء المبصر من الشمس والنار .

وعلى العقل الذي يهتدي به في الغوامض .

ويقرب من لفظ النور لفظ الحي الواقع[٣] على النبات والحيوان .

ومن أمثال هذه مغلطة" أخرى هي التباس الأسماء المتباينة بالمترادفة اذا اطلقت اسامٍ مختلفة على شيء واحد باعتبارات مختلفة ، كالسيف والصارم والمُهند للسيف ، فان المفاهيم مختلفة ، وكذلكَ لفظ الدعوى والنتيجة والقضية والمقدمة .

---

(١) أي الاختلاط والاشتباه .
(٢) بالاشتراك اللفظي .
(٣) بالاشتراك اللفظي .

الفصل الثاني

في المعاني المفردة وفيه تقسيمات :

الاول : كل معنى بالنظر الى آخر يُحمل هو عليه اما ذاتي له ٠ أو عرضي لازم ، أو مفارق ٠

الثاني : أنه بالقياس اليه أما أعم منه ، أو أخص ، أو مساوٍ له[1] ٠

والثالث : المعاني أما محسوسة ، او متخلية ، أو معقولة[2] ٠

اذ لك أحساس به تدرك الأشياء الحاضرة على هيئة مخصوصة ٠

وخيال تدركها به لو غابت عنك ـ أي حواسك ـ ، وهي الذاكرة لما تعلق به احساس سابق ٠

ومفكرة شانها تفصيل الصور التي في الخيال وتركيبها ٠

وقوة أخرى شريفة مميزة للانسان تسمى عقلا ، محلها الدماغ ، كأخواتها ، أو القلب ان لم تكن النفس مجردة ، والا فمحلها هي ، وتتصرف التصرفات الغريبة وتدرك المعاني المطلقة التي يعبر عنها المتكلمون بالاحوال، والوجوه والاحكام ٠

---

(١) وتوجد الاقسام الثلاثة في العارض كالماشي والكاتب والرومي بالنسبة للانسان ، وأما الذاتي فلا يوجد منه الا الاعم أو المساوي أو جزء ولا يوجد فيه الاخص أبدا فاعرفه ٠

(٢) قلت بقيت المعاني الوهمية على المشهور ٠ وتدركها الواهمة ، وهي قوة شأنها ملازمة المحسوسات والتصرف فيها باخذ معان جزئية منتزعة منها التي لا دخل للحس فيها كالمحبة والعداوة ، فلعل الامام قدس سره ادرجها في المعاني المعقولة ٠ ومدركها في العقل فتبصر ٠

الفصــل الثــالث

في أحكام المعاني المؤلفة

ربما يؤلف العقلُ بالقوة المفكرة بين مفردين •

وينسب احدهما الى الآخر فتحصل قضية ، وتتجزء الى محكوم بـه وعليــه •

وباعتباره تنقسم الى معينة ومهملة ، وخاصة[1] وعامة[2] •

وقد يغالط الناظر باستعمال المهملات بدل العامة •

فكن على حذر ويقظة تامة • ومن أحكامها التناقض •

وهو اختلاف القضيتين بالكيف بحيث يستلزم لذاته صدق احديهمـا وكذب الأخرى •

ويشترط بأمور منها ، الاختلاف في الكم والجهـة ، والاتحـاد في المحكوم عليه وبه ، والاضافة ، والقـوة ، والفعل ، والجزء ، والـكل ، والزمان ، والمكان ويستغنى عنها[3] بالاتحاد في النسبة[4] الحكمية •

الفن الثاني :

في المقاصد •

وفيه فصلان الفصل الاول في صورة البرهان •

ولها ثلاثة أنماط :

---

(١) أي جزئية •

(٢) أي كلية •

(٣) لانه كلما اختلف شيء مما مر اختلفت النسبة بين بين ضرورة ان ثبوت قام زيد غير ثبوت قيام عمرو •

(٤) المراد بالنسبة الحكمية النسبة بين بين ، وهي الثبوت في الحمليات والاتصال في المتصلات والانفصال في المنفصلات ، وتسـمى بين بين لاحتمالها للوقوع واللاوقوع ، وهما النسبة التامة الخبرية •

النمط الاول :

نمط الدليل المشتمل على مادة المطلوب لا صورته •

واول مقدمتيه مركبة من العلة وموضوعه • والثانية منها ومن محموله • فالأجزاء أربعة • والعلة المسماة بالأوسط مكررة" ولنظم هذا النمط أنواع" •

النوع الاول :

ما كانت العلة فيه محمولا في المقدمة الاولى وموضوعاً في الثانية • وشرط انتاجه ايجاب الأولى وكلية الثانية •

وينتج المحصورات الأربعة نحو قولك العالم ممكن خاص وكل ممكن خاص محتاج الى المؤثر •

ووجه الدلالة ان الحكم على وصف الشيء حكم على موصوفه •

النوع الثاني :

ما كانت العلة محمولا في مقدمتيه • وشرط انتاجه اختلافهما كيفاً وكليته الكبرى ، ونتيجته السالبتان ، ويسميه الفقهاء فرقاً ، نحو الباري تعالى ليس بمؤلف وكل جسم مؤلف فالباري ليس بجسم •

ووجه الدلالة ان كل شيئين ثبت لاحدهما ما انتفى عن الآحر فهما متخالفان •

النوع الثالث :

ما كانت العلة موضوعا فيهما • وشرط انتاجه ايجاب المقدمة الاولى وكلية احداهما • ونتيجته الجزئيتان ، ويسميه الفقهاء نقضاً ، نحو السواد عرض ، وكل سواد لون ، فبعض العرض لون •

ووجه الدلالة فيه ان الشيئين اللذين حكم بهما على شيء واحد يتلاقيان بحسب الحكم لا محالة[1] ، ويمكن أرجاع وجوه دلالتها الى التلازم فيما انتج الأيجاب ، والتعاند فيما انتج السلب .

النمط الثاني نمط التلازم :

بأن تأتي بمقدمتين اوليهما شرطية متصلة لزومية ، وثانيتهما تسليم عين مقدمها فينتج عين التالي .

أو تسليم نقيض تاليها فينتج نقيض المقدم ، وذلك لان المقدم ملزوم والتالي لازم ، ومعلوم أن وجود الملزوم مستلزم للازم ، وعدم اللازم مستلزم لعدم الملزوم .

وأما تسليم نقيض المقدم أو عين التالي فلا ينتجان ، الا اذا تساوى الطرفان .

النمط الثالث نمط التعاند :

ويسمى بالسبر والتقسيم ، بأن تأتي بمقدتين أوليهما شرطية منفصلة حقيقية أو مانعة الجمع أو مانعة الخلو ، والثاني تسليم عين أحد الجزئين او نقيضه ، فان كانت المنفصلة حقيقية ، فتسليم عين كل ينتج نقيض الآخر كمانعة الجمع وتسليم نقيض كل ينتج عين الآخر كمانعة الخلو ، او مانعة الجمل أو الخلو فقد علم الحكم .

---

(١) وترك النوع الرابع من الدليل لعدم استعماله في الاستدلال بواسطة بعده عن الطبع .

الفصل الثاني

في مادة البرهان

وهي مقدمات يقينية يتألف هو منها لتحصيل اليقين بالمطلوب • واليقين تصديق جازم ثابت مطابق للواقع بحيث تطمئن النفس به ولا يبقى مجال لارتيابها عالمة بيقينها • واما التصديق الجازم الغير البالغ هذا الحدّ بان كانت النفس بحيث لو اصغت للمشكك لارتابت فليس بيقين ، بل اعتقاد وتقليد • ومداركها[1] أي مدارك اليقين والتصديق الجازم غير البالغ حد اليقين منه منحصرة في ثمانية •

الاولى الأوليات ، وهي القضايا التي يحكم بها العقل بمجرد تصور الطرفين والنسبة بلا استعانة بالغير •

(الثانية) المشاهدات بالحواس الباطنة ، وهي القضايا المحكوم بها باستعمالها نحو انا عطشان ، وليست يقينية لمن لم يجدها في وجدانه •

(الثالثة) المحسوسات بالحواس الظاهرة ، نحو الشمس مشرقة •

(الرابعة) المجربات ، وهي القضايا التي يحكم بها بواسطة قياس خفي حاصل من تكر ر مشاهدة ترتب الحكم على التجربة ، كقول الطبيب شرب السّقمونيا مسهل للصفراء ، وليست يقينية لمن لم يجر بها •

(الخامسة) متواترات ، وهي القضايا التي يُحكم بها بواسطة قياس خفي حاصل من توارد اخبار المشاهدين للحكم بحيث يمتنع عنك تواطئهم على الكذب ، كالحكم بوجود الملوك الماضية والممالك النائية ، فيلزم ان يكون الاخبار عن احساس ولا يعارضه قاطع ويستمر العدد الموجب للعلم في سائر الطبقات ، ومصداقُه حصول[2] العلم •

---

(١) أي مدارك اليقين والتصديق الجازم غير البالغ حد اليقين •

(٢) ولم يذكرها الامام اما لانها كثيراً ما تكون لاصحاب القوة القدسية ، وليست عامة لكل أحد ، أو لانها تكون حجة على من يجد ذلك الحدس في نفسه فقط كما افاده الكلنبوي في حاشيته على البرهان في المنطق •

قلت ومن مدارك اليقين ما ذكرته بقولي .

(السادسة) الحدسيّات ، وهي القضايا المحكوم بها بالحدس الذي هو مَلَـكَة الانتقال الدفعي من المبادى الى المطالب اما بالفطرة او بممارسة مبادىء الحكم[1] .

(السابعة) الوهميات ، وهي القضايا التي يحكم بها الوهم في غير المحسوس قياسا عليه ، كالحكم بان كل موجود فله مكان وجهة قياسا على ما شاهدوه من الأجسام .

(الثامنة) المشهورات ، وهي آراء محمودة يوجب التصديق بها شهادة الكلّ او الاكثر ، نحو العدل حسَن الظلم قبيح .

الفن الثالث
في اللواحق

وفيه فصول .

(١) من هنا انتهت مدارك اليقين فالسابعة والثامنة من مدارك التصديق الجازم غير البالغ حد اليقين ، فقد تصدق الوهميات وتكذب كما في مثالنا فان الله موجود وليس له مكان .

الفصل الأول

كل ما ينطق بـه في معرض الدليـل لابد ان يرجع الى ما ذكرناه سابقاً ، والا لم يكن دليـلا ، ومتى ذكر لا على نظمه فسببه اما قصـور الناظر ، أو اهماله احدى المقدمتين لوضوحها ، أو لكون التلبيس في ضمنها حتى لا يتنبه له ، او لتركيب الانماط في سياق كلام واحد ، مثال الاهمال للوضوح قولنا : هذا يجب عليه الرجم لأنه زنى وهو مُحْصَن" ، حيث تركت المقدمة الثانية ، اعني وكل من زنى وهو محصن فعليه الرَجم ، واكثر أدلة القرآن من هـذا القبيل ، ومثـال الاهمال للتلبيس قولنـا : فلان خائن في حقك لانه كان يناجي عدوك ، حيث تركت المقدمة الثانية ، اعني وكل من يناجي عدوك فهو خائن ، ولو ذكرت لامكن تنبه السامع لمنعها بمسند ان المناجي مع العدو ربما ينصحه او يخدعه ، ومثال التركيب قولنا : الباري تعالى ان كان العرش فهو اما مساوٍ له او اكبر أو أصغر وكل مساوٍ او اكبر او اصغر مُقَدَّر ، وكل مقدر فاما ان يكون جسماً أو لا يكون جسماً وباطل" أن لا يكون جسماً ، فبقى أن يكون جسماً ، ومحال" أن يكون جسماً فمحال أن يكون على العرش ، وهذا دليل[1] مشتمل على النَّمط الاول والثاني والثالث •

---

(١) فان قوله ان كان على العرش الخ في قوة قياس استثنائي شرطيته متصلة• تقريره : متى كان الله على العرش فهو إما مساو له ، او اكبر منه ، او اصغر منه ، لكنه على العرش على زعم الخصم ، ينتج انه اما مساو له الخ ، فاذا ضممنا هذه النتيجة الى ما بعدها ، وقلنا : الله تعالى إما مساو للعرش ، او اكبر • او اصغر وكل مساو او اكبر او اصغر مقدر ينتج ان الله تعالى مقدر وهذا قياس من الشكل الاول •

وإذا قلنا : اما ان يكون المقدر جسما او لا جسما ، لكن كونه لا جسم باطل لمنافاته للتقدير ، فلزم كونـه جسـما • يكون قياسا استثنائيا شرطيته منفصلة حقيقية ، ثم اذا قلنا : اما ان يكون البارى غير مقدر ، واما ان يكون جسما لكن كونه جسما باطل • فبطل كونه مقدراً ، ويبطل كونه على العرش بالمعنى الذي اراده الخصم ، فالدليل الاول من النمط الثاني ـ أي نمط التلازم ـ والثاني من النمـط الاول ، (أي الاقتراني) ، والثالث والرابع من النمط الثالث (أي التعاند) ويظهر بالتحليل والتدقيق •

الفصل الثاني

في بيان رجوع الاستقرآ والتمثيل

الى ما ذكرناه ، وكون الدليل اذ ذاك ظنيا غالبا ، أما الاستقراء فهو تصفح أمور جزئية لتحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات ، كقولنا : الوتر ليس بفرض لانه يؤدّى على الراحلة والفرض لا يؤدى عليها ، والمقدمة الثانية عرفت بالاستقراء ، إذْ رئينا القضاء والاداء والمنذور وسائر اصناف الفرائض لا تؤدى على الرّاحلة ، واذا ارجعناه الى النظم الاول قلنا كل فرض اما قضاء او اداء او نذر ، وكل قضاء أو أداء أو نذر لا يؤدى على الراحلة ، فكل فرض لا يؤدى عليها ، والخصم لا يسلم ان كل فرض اداء لا يؤدّى عليها ، بسند ان الوتر فرض عنده ويؤدى عليها ؛ ويقول : هل استقريت حكم الوتر وكيف وجدته ؟ فان قلت : وجدتُه لا يؤدّى عليها فالخصم لا يسلّمه ، ويقول : هذا اوّل النزاع ، وان قلت : ما تصفحته بقول فحينئذ خرجت المقدمة الثانية عن العموم المشترط فيها ، فعلم ان هذا الدليل يصلح للظنيات دون القطعيات •

واما التمثيل

فكقولنا النبيذ كالخمر ، والخمر حرام فالنبيذ كالحرام ، واذا ضُمّت الى قولنا وكل ما هو كالحرام حرام • منعها الخصم مستندا بانه يجوز ان لا تكون ما به المماثلة كالأسكار علة للحرمة ، او يكون وجودها في المقيس عليه شرطاً ، أو وجودها في المقيس مانعاً ، فاختل الدليل ولم يصلح للقطعيات •••

الفصل الثالث

في وجه لزوم النتيجة من المقدمات

وهو الذي يعبر عنه بوجه الدليل ، ويلتبس على الضعيف هل هو عين المدلول او غيره ؟ واعلم انك اذا نسبت حكما الى محكوم عليه فاما ان يصدق به العقل بدون دليل ، فذاك بديهي ، والا فنظري يحتاج الى الواسطة ، ومتى اتيت بها مرتبطة بطرفي المطلوب على النظم المخصوص وقلت : مثلا في اثبات ان النبيذ حرام ، لانه مسكر ، وكل مسكر حرام ، لزمك التصديق بالمطلوب ، ثم هذا المطلوب ليس عين المقدمتين ، لبداهة ان هناك قضايا ثلاثاً متخالفة ، وليس اجنبيا عنهما مطلقا ، لاندراجه في المقدمة الثانية مثلاً ، لكن بالقوة لا بالفعل ، اذ قد يحضر العام في الذهن ، ولا يحضر الخاص ، ولا يخرج وجوده فيها من القوة الى الفعل بمجرد العلم بالمقدمتين ، ما لم تحضرهما في الذهن ويخطر ببالك وجوده في الثانية منهما مثلاً بالقوة ، واذا تأملت ذلك صار المطلوب بالفعل . ولما كان السبب الخاص لحصوله في الذهن هو التفطن لوجوده بالقوة فيها أُشكِلَ الأمر على الضعفاء في ما مر . واذا علمت ما تلونا عليك تعلم ان وجه الدليل غير المدلول لأن المدلول هو المطلوب المستنتج من الدليل ، والوجه هو التفطن لوجوده فيه بالقوة ، وهو السبب لحصوله عقيبه على سبيل اللزوم التوليدي عند المعتزلة ، والاعدادي عند الحكماء ، والعادي عند شيخنا ابي الحسن الأشعري ، والعقلي عند محققي الأُخراء ، ثم ذلك غير منسوب الى القدرة الحادثة ، وغير مكسوب بها عند بعضهم ، ومنسوب اليها ومكسوب بها عند آخرين .....

(مغالطة)

من منكري النظر ، قالوا : ان كان المطلوب بالنظر معلوما لك ، فطلبه تحصيل الحاصل ، او مجهولا ، فاذا وجدته ، لا تعرف انه المطلوب ، فلا تحصل على طائل ، ودفعها انا نعرف اجزاء المطلوب ، واما جملته ، فمعلومة من وجه ، ومجهولة من وجه آخر ، واذا وجدناه علمنا انه المطلوب بمعرفة اجزائه .

الفصل الرابع

في برهان العلة وبرهان الدلالة

الواسطة ان كانت علة للمطلوب في الخارج ، كما في الذهن ، فالبرهان بُرهانُ علّةٍ ويسمّى بُرهاناً لِميّاً ، او معلولا فيه ، او كلاهما معلولي علة واحدة ، فهو برهان دلالة ، ويسمى برهانا إنّيّاً . وجميع استدلالات الفراسة من هذا القبيل ...

القطب الأول في الثمرة وهي الحكم

وفيه فنون أربعة :

الفن الاول في حقيقة الحكم

وفيه تمهيد ، وثلاث مسائل

التمهيد

الحكم خطاب الشرع المتعلق بفعل المكلف . فاذا لم يوجد الخطاب فلا حكم . فلهذا لا يحسنُ العقلُ ولا يقبح ولا يوجبُ شكر المُنعم ، ولا حكم للأفعال قبل ورود الشرع .

المسألة الاولى

ذهبت المعتزلة الى ان الأفعال تنقسم الى حسنةٍ ، وقبيحة . فمنها ما تُدرَك بضرورة العقل ، ومنها ما تدرك بنَظَره ، ومنها ما تدرك بالشّرع .

وبالجملة فهي متميزةٌ بصفةٍ ذاتيةٍ مُحَسِّنةٍ ، أو مُقَبِّحةٍ ، لكنّ العقلَ لا يستقلّ بدركها .

ودعاويهم هذه لا تتضح قبلَ بيان الأصطلاحات في الحُسْن والقبح. وهي ثلاثة :

(الاولى) : الحسن ما وافق الغرض ، والقبيح ما خالفه .

(والثانية) : الحسن ما حسنه الشرع بالثناء على فاعله ، والقبيح ما قَبَّحهُ بِذَمّه .

(والثالثة) : الحسن ما لفاعله ان يفعله ، بمعنى ما لم ينه عنه شرعا. والقبيحُ بخلافه . وكلّها اضافيات" ، واذا لم يرد الشرع ، فلا يتميّز فعل عن آخر الا بالموافقة ، والمخالفة للغرض ، ويختلف بالاشخاص ، فلا يكونان صفة ذاتية . فان قيل : نحن لا ننازع في هذه الأضافات ، بل ندعى وصفا ذاتياً مُدركاً بالضرورة في بعض المواد ، والعقلاء يتفقون على القضاء به مطلقاً . قلنا :

في كلامكم دعاوى ، وهي مردودة .

أما الاولى : فلانه لو كان لنحو القتل والكذب قبح ذاتي لما اختلف بالاضافة ، ولم يحسن القتل قصاصاً ، ولا الكذب لحفظ نفس معصومة ولو سلم فلا يدل على كونه ضرورياً .

وأما الثانية . فلأن الضروري لا ينازع فيه جمّ غفير من العقلاء المنصفين[1] .

وليس النزاع في مُدرِك المعرفة ، لأنّا نُحسّنُ من الله ايلامَ البهائم بخلافكم .

---

(١) وقولكم انكم مضطرون الى المعرفة بحسن الافعال وقبحها ، وموافقون عليها ، ولكنكم تظنون ان مستند معرفتكم السمع كما ظن الكعبي ان مستند معرفته بخبر التواتر النظر . ولا يبعد التباس مدرك العلم ، وانما يبعد الخلاف في نفسه ، ولا خلاف فيها .

قلنا هذا كلام فاسد ، لانا نقول يحسن من الله ايلام البهائم ، ولا نعتقد لها جريمة ولا ثوابا ، فدل على انا ننازعكم في نفس العلم .

واما الثالثة : فلان اتفاق العقلاء لو سلّم فلا يكون فيه حجّة لكم ، اذ اضطرارهم اليه غيرُ مسلّم ، لجواز الاتفاق على أمر نظري ، كوجود الصانع[1] .

واحتجّوا بأن من استوى عنده الصدقُ والكذبُ . آثَرَ الأوّل .

والملِكُ العظيم اذا رأى مُشرِفاً على الهلاك أنقذَه ، ولو لم يعتقد دينا ولم ينتظر شكراً ، ولم يُوافِق غرضَه .

ويحكم العقلاء بحُسن الصَّبر على السيف لمن أُكره على كلمة الكفر ، او أفشاء السرِ ، أو نقض العهد .

والجواب انا نسلم ذلك لمستند[2] .

وقبل بيانه لابد من بيان مثار اغلاط الحاكمين هنا .

الغلطة الأولى : ان الحاكم يقبّح ما يخالف غرضه مطلقاً ، ولو وافق غرض غيره لشغفه بحبّ نفسه ، وربما يضيف القبيح الى ذات الشيء ويقول هو بنفسه قبيح ، فيصيب في أصل الأستقباح ، ويخطيء في الأطلاق والأسناد الى الذات .

الثانية : انه يعد القبيح في اكثر الاحوال قبيحا دائما .

الثالثة : انه اذا رأى قبحاً مقروناً بالشيء يظن الشيء مقروناً به دائماً .

مثلاً اذا رأى الأخصّ مقروناً بالأعم ، يظن الأعم مقروناًبالأخص[3] فمنشأ هذه سبق الوهم من الاصل الى العكس .

---

(١) انتقال من المعتزلة الى دليل يثبت ان للافعال صفة ذاتية مميزة لبعضها عن بعض هي محسنة او مقبحة .

(٢) لا لان هناك وضعا ذاتيا محسنا .

(٣) أي اذا وجد ان الاخص مستلزم للاعم دائما ظن ان الاعم ملزوم للاخص دائما ، وهذا الظن غلط لوجود العام بدون الخاص .

واذا سمعت ذلك فنقول :

اما انقاذُ الأمير فللتديّن ، او دفع الأذى الحاصل من رقّة الجنسيّة ، أو طَلَب الثَناء ، او توقعه ، اوا ميل للنفس استحكم من استمرار الثناء على الأنقاذ واما الصبر على السيف فللثواب أو طلب الثناء أو توهمه •

وعلى هذا الجوابُ عن الكذب •

ثم كلامُنا في الحسن والقبح بالأضافة الى الله تعالى • ومن قضى به فمستنده قياس الغائب على الشاهد ، وانما هو قياس فاسد •

المسألة الثانية

لا يجب شكر المنعم عقلا خلافا للمعتزلة ، لان العقل لا يحكم بالوجوب الا لفائدة لا ترجع للمعبود لتعاليه ، ولا للعبد لان الفوائد الدنيوية تنافي التعب والحرمان من اللذات والأخروية تَفَضّل منه تعالى تُعرف بوعده ولا وعدَ قبل الشرع •

(**وللمعتزلة شبهتان**)

(**احدهما**) : ان العقلاء اتفقوا على حسن الشكر وقبح الكفران •

والجواب أنه مسلّم في حقهم حيث يرتاحون ويغتمون بالكفران •

ولكن الرب تعالى يستوى في حقه الأمران ، مع ان ذلك ربما يُعَد استهانة وتفضيحا كالتقرب الى السلطان بتحريك انمُله في زاويةٍ والمنادى بشكر الملِكِ في بقعة مُقَابَلةً للتفضل عليه بكسرة خبزٍ في مَجاعة •

(**الثانية**) : انه لو حصر مدرك الوجوب في الشرع لزم افحام الرسل ، فانهم لو الزموا المكلف النظرَ في المعجزات كان له ان يقول : لا انظر مالم يجب الشرع ، ولا يجب الشرع مالم انظر ، وذلك دَورٌ •

والجواب تحقيقاً ان الوُجوبَ غير موقوف على النظر ، وانما المتوقف العلم بالوجوب . فغلطتم في زعم ان استقرار الشرع موقوف على على النظر .

بل كلما بَعَثَ الله الرسول وايده بالمعجزات بحيث يحصل بها امكان المعرفة لو نظر العاقلُ ، فقد استقر الشرع ووجوب الفرع ، اذ لا معنى للواجب الا ما ترجح فعله على تركه فالله تعالى ترجح ، والرسول آخبر واوضح ، والمعجزة مكنَّت المكلف من معرفة الترجيح .

والعقلُ آلة المعرفة ، والطبع المجبول على التألم والتلذذ داع وباعث على الحذر من الضرر .

واما الجوابُ الزاماً ، فهو ان الموجب لو كان هو العقل ، فليس ايجابهُ بجوهره بداهةً بل بالتأملِ والنظر ، فللمكلف المقابلة بمثل الدليل المار بأن يقول : لا انظر مالم يجب بالعقل ولا يجب بالعقل مالم انظر فيدور .

المسألة الثالثة

ذهب قوم من المعتزلة في الأفعال قبل البعثة الى الاباحة ، وبعض الى الحظر . وبعض الى التوقف والكل باطل .

(**اما الاول**) فلانه بعد ما أبطلنا الصفة الذاتية لها كيف تباح ولا مُبيح ، وان أرادوا انتفاء الحرج في طرفيه ، يرد عليهم فعل غير المكلَّف ، وأفعاله تعالى وتقدس . فانها مع انتفائه فيها لا توصف بالاباحة . وقولهم المبيح هو العقل باطل بابطال حكمه ، على أن الظاهر أنهم قالوا بما مرَّ في ما لا قضاء فيه له ضرورة ولا نظراً . ثم نقول لهم بم تنكرون على أصحاب الوقف ؟ اذا قالوا : ما من فعل لا يحكم فيه العقل الا ويجوز أن يرد الشرع بايجابه أو تحريمه . فيظهر تميزه بصفة داعية لم يدركها

بعدُ . ثم بم تنكرون على أصحاب الحظر اذا ادّعوا قبح التصرف في ملكه تعالى بغير اذنه ؟ فان قالوا : انه لو قبح لورد السمع بالنّهي . قلنا ولو حَسُن لَوَرَدَ بالأمر . فان قالوا : أعلَمنا الله بالنفع ، وذلك اذن . قلنا : فيلزمُ أن يكونَ اعلامُ المالك بنفع طعامه اذناً في التّناول . فان قالوا : فَرقٌ بين العبدِ والمعبود ، حيث لا يتضرر هو . قلنا : فلو كان القبح للتضرر للزم أن لَا يمنع الله تعالى من المأكولات المحظورة شرعاً لعدمه . فان قالوا : المراد به تضرُّر العباد . قلنا : فما من فعل الا ويتصوّر أن يكون فيه ضرر خفي لا يدركه العقل ، أو فلم يقبح نقل مرآة الغير من محل الى آخر بدون أي ضرر . فان انتقلوا وقالوا : خلق الله تعالى الطعوم اللذيذة ، والذائقة دليل على ارادة الانتفاع . قلنا : لعله خلقها لا لانتفاع أحد ، بل خلق العالم بأسره لا لعلة .

وأما مذهب أهل الحظر فأظهر بطلاناً . اذ لا يعرف حظرها بضرورة العقل ولا نظره . والفرض أنه لم يرد سمع ، فمن أين يعلم ذلك ؟ والقول بأنه تصرف في ملك الغير بلا أذن وهو قبيح ممنوع ، كيف ولا يثبت بدون تحريم الشرع ... ولو حُكِّمَتِ العادةُ ، فالقبح في حق المتضرر فقط .

وأما المتوقفون ، فان أرادوا أن الحكم موقوف على ورود الشرع فذلك صحيح . أو أن فيها حكماً غير معلوم فخطأ ، لأنّا نعلم أنه لا حظر لعدم ورود النهي ، ولا اباحة لعدم ورود الأمر .

الفن الثاني في أقسام الحكم

ويشتمل على تمهيد وخمس عشرة مسألة

التمهيد

أقسام الحكم : واجب ، ومحظور ، ومباح ، ومندوب ، ومكروه • فان الخطاب ان اقتضى الفعل وأشعر بالعقاب على تركه فواجب ، أو لا فمندوب • أو اقتضى الترك وأشعر بالعقاب على فعله فمحظور ، أو لا فمكروه • وأن خير بينهما فمباح ، وقد علم بذلك حد كل •

قيل الواجب ما عوقب على تركه ، وقيل ما تُوعد على تركه ، وقيل ما يخاف العقاب على تركه •

ورد الأول بأن الواجب قد يعفى تاركه عن العقاب • والثاني بأنه لو توعد لوجب تحقيق الوعيد • والثالث بنقضه بالمشكوك في تحريمه ووجوبه •

وقال القاضي : الأولى أن يقال هو الذي يذم تاركه ويلام شرعاً بوجه ما •

ثم الواجب والفرض مترادفان عندنا خلافاً للحنفية •

واذا عرفت الواجب فالمحظور في مقابله • وأما المباح فقيل ما استوى تركه وفعله ، ويبطل بأفعال الله وبالافعال قبل الشرع ، وبأفعال الاطفال والبهائم ، ويمكن أن يحدّ بأنه ما عرّف الشرع أنه لا ضرر في فعله ولا تركه •

وأما المندوب فقيل ما كان فعله خيراً من تركه ، ويرد عليه الأكل قبل الشرع ، وقالت : القدرية : ما اذا فعله فاعل استحق المدح ولا يستحق الذم بتركه ، ويرد عليه فعله تعالى ، فالأصح أنه المأمور به الذي

لا يلحق الذم بتركه من حيث هو ترك له ، وأما المكروه فقد يطلق على المحظور ، وعلى ما نهى عنه تنزيهاً ، وعلى ترك ما هو أولى وان لم ينه عنه ، وعلى ما وقعت الريبة في تحريمه ، وفي هذا نظر .

مسألة

الواجب ينقسم الى معين ومبهم خلافاً للمعتزلة . لنا عقلا قول السيد لعبده : أوجبت عليك خياطة هذا القميص أو بناء هذا الحائط ، أيُّهما فعلتَ اكتفيت به ، وان تركتَ الجميعَ عاقبتك .

وشرعاً خصال الكفارة ، وتزويج البكر الطالبة للتزويج من أحد الكفوئين ، وعقد الامامة لأحد الامامين .

فان قلت : الواجب جميع خصال الكفارة . قلنا : لا يطرد في الكفوئين والامامين .

احتجوا بأن الخصال ان تساوت وجب الجميع ، أو تميز بعضها عن بعض فهو الواجب .

قلنا : صفات الافعال في حيز المنع ، فلله تعالى أن يوجب واحدة معيَّنة ، أو مبهمة ، ويجعل اختيار المكلَّف مَناط التعيين .

احتجوا بأن الواجب ما تعلق به الايجاب ، والله تعالى عالم به .

قلنا : هذا اذا أوجب الشيء معيناً ، وأما اذا أوجبه غيرَ مُعيَّن[1] .. فيعلمه كذلك .

فان قيل : الموجب طالب ولا بد أن يتميز عنده مطلوبه .

قلنا : يجوز أن يتعلَّق طلبه بأحد الأمرين .

---

(١) اي بعنوان احد الامور .

فان قيل : الله تعالى عالم بما يفعله المكلف ، قلنا : يعلمه غير معيَّن ثم ان قَدَّرَ فعلَه يعلم أنه يتعيَّن بفعله ما لم يكن مُتَعَيِّناً قبلُ .

ثم لو أتى بالجميع أو لم يأت بشيء فكيف يتعين واحد في علمه تعالى ؟

فان قيل : فلِمَ لا يجوز أن يوجب على أحد شخصين ؟ قلنا : لا يمكن عقابه ، ويمكن العقاب على أحد الفعلين .

مسألة

ينقسم الواجب الى المضيق والموسع . وقال قوم : التوسع يناقض الوجوب . لنا عقلا أن السيد اذا قال لعبده : خِطْ هذا الثوبَ نهاراً أوَّلَه ، أو وسطه ، أو آخره ، كان ذلك معقولا ولا مجال للقول بأنه لم يوجب شيئاً أو أوجب مضيقاً .

فبقي أنه أوجب موسعاً . وشرعاً انعقاد الاجماع على وجوب صلاة الظهر عند الزوال ، ومهما صلاّها الى العصر فقد أداها ممتثلا للشارع .

فان قيل : الواجب ما لم يسع المكلف تركه ، ويَسَعُ المكلَّف ترك الظهر قبل آخر الوقت فلا يكون واجباً اذ ذاك ، بل يجب في آخره ويُعاقب على تركه . قلنا : أقسام المطلوب ثلاثة : ما لا عقاب على تركه مطلقاً وهو الندب ، وما يعاقب على تركه كذلك وهو الواجب ، وما يعاقب على تركه في بعض الأوقات دون بعض وحقيقته لا تعدى الوجوب والندب . فأولى الاسماء به الواجب الموسع ، ويؤيده تسمية الشرع له واجباً ، ونية الفرضية فيه في أول الوقت ، وأنه يثاب عليه ثواب الفرض .
فان قيل : بل ندب قبل آخر الوقت ، وواجب فيه .

ونية الفرضية أوَّله مجاز الأول . قلنا : الندب مـا يجوز تركه مطلقاً ، لا في أول الوقت المقدر له .

على أن الندب يجوز تركـه بلا بدل ، وهـذا لا يجوز تركه بلا بدل ، كالعزم على الفعل في الوقت .

كما أن خصال الكفارة لا يجوز ترك شيء منها الا ببدل .

فثبت أن ما جاز تركه بشرطٍ غيرُ ما جاز تركه مطلقـاً ، والأول هو الواجب الموسع .

فان قيل : قال قوم يقع نفلا ويسقط الفرض عنـده ، وقـوم يقـع موقوفاً ، فان بقي مكلفاً الى آخر الوقت تبين وقوعه فرضاً ، والا فنفلا .

قلنا : لو كان يقع نفلا لجاز بنيَّته ، ولو كان موقوفـاً لـم تجمـع الامة على أن من فعله ومات أثناء الوقت مات مؤدِّياً فريضة ربه .

فان قيل : بنيتم كلامكم على أن جواز الترك مشروط بالبدل ، مع انَّا لم نسمع بتخيير الشرع بين الفعل والترك مع البدل .

وليس في أمر الشرع صلِّ الظهر مثلا تعرض المعزم ، ولو غفـل عن العزم ومات لم يكن عاصياً .

قلنا : أمَّا أنه لا يعصي اذا تركه غافلا فمسلَّم ، وأما اذا لم يغفـل فلا يخلو عن العزم الا بضده ، وهو العزم على الترك ، وذلـك حـرام ، وما لا خلاص عن الحرام الا به فهو واجب .

فهذا الدليل قد دلَّ على وجوبـه وان كان بالعقـل لا بوضـع اللسـان .

مسـألة

لا يعصى من مات أثناء وقت الصلاة بعد العـزم عليها . والمخالف معارِض للاجماع .

فان قيل : جواز التأخير مشروط بسلامه العاقبة ٠

قلنا : هذا محال اذ العاقبة مجهولة ٠ ولو استفتاكم فقال : أريد تأخير صوم لزمني الى الغد ، فهل يجوز ؟

فان قلتم : تعصي فهو خلاف الاجماع ، وان قلتم ان كان في علمه تعالى موتك فأنت عاصٍ ، والا فلا ، يقول : لا علم لي بعلمه تعالى ، فلابد من فتوى بالحل أو الحرمة ، فان قيل : فاذا جاز التأخير أبداً ولا يعصي فأيُّ معنىً للوجوب ؟

قلنا : معناه أنه لا يجوز التأخير الا بشرط العزم ، ولا يجوز العزم عليه الا الى مدة يغلب على الظن البقاء اليها ، كتأخير الصلاة من ساعة الى أخرى ، والصوم من يوم الى آخر ، والحج من سنة الى أخرى للشاب الصحيح ٠

مسألة(١)

ما لا يتم الواجب الا به ان كان ما ليس باختيار المكلف ، كالقدرة على الفعل واليد في الكتابة ، فلا يوصف بالوجوب ٠

ومنه حضور الامام ، وتمام العدد للجمعة على بعض منهم ٠

---

(١) ظاهر عبارة المستصفى ان المسألة معقودة لما لا يتم الواجب الا به ٠ سواء كان مما يتوقف عليه وجوبه ، كاليد للكتابة ، والقدرة للفعل ، او مما يتوقف عليه وجود ما وجب كالطهارة للصلوات ، والذي عليه المعلقون على هذا المقام ان المسألة معقودة لبيان ما لا يتم وجود الواجب الا به ، فان ما لا يتم وجوبه الا به مقدمة الوجوب والواجب بالنسبة اليه واجب مقيد وحينئذ فنقول ما لا يتم وجوب الواجب الا به لا يوصف بالوجوب ، سواء كان غير مقدور ، كدلوك الشمس بالنسبة لصلاة الظهر أو مقدوراً كتحصيل النصاب بالنسبة لوجوب الزكاة ، واما ما لا يتوقف عليه وجوبه ، وانما توقف عليه وجوده فهو ان كان غير مقدور فلا يجب بوجوبه ، وان كان مقدورا له فيجب تبعا لايجابه قصدا ٠ هذا

والواجب بالنظر اليه واجب مقيد ، وان كان مما باختياره شرعياً ، كالطهارة أو حسياً كالمشي الى الحج ، ومواضع النسك ، فهو واجب تبعاً بايجاب الواجب قصداً . وهو بالنظر اليه واجب مطلق .

ويسمى القسم الأول مقدمة الوجوب والثاني مقدمة الوجود .

فحصل أن ما لا يتم الواجب الا به وهو فعل اختياري يجب تبعاً بما أوجبه قصداً .

فان قيل : لو وجب لَقُدِّر . قلنا : ممنوع ، كيف ومَسحُ الرأس واجب وليس مقدَّراً . فان قيل : لو وجب لعوقب المكلف على تركه ، وتارك الوضوء ليس معاقباً على ما تركه من غسل الرأس[1] .

قلنا : ممنوع ، كيف والعقاب ثابت على ترك العمل الذي يصير به الوضوء وضوءاً ، وان لم يتوزع على الأجزاء .

فان قيل : لو قدر على الاقتصار على غسل الوجه وحده لم يعاقب على ترك غسل جزء من الرأس .

قلنا : هذا مسلَّم ، وكلامنا في العاجز عن غسل الوجه بدون جزء منه .

مسألة

اذا اشتبهت منكوحة بأجنبية وجب الكف عنهما ، وَحَرُمتا الى البيان ، خلافاً لمن قال : الأجنبية حرام والمنكوحة حلال ، مع أنه يجب الكف عنها أيضاً ، فان فيه تناقضاً ، بل ليس الحل والحرمة الا متعلقاً بالفعل ، فاذا حرمت مباشرتهما ولو بطلتين فهما حرامان . ومنشأ التوهم قياس الحل والحرمة على الأوصاف الذاتية كالسواد والبياض . وهو فاسد .

---

(١) المتمم لغسل الوجه يقينا دائما يعاقب على ترك غسل الوجه .

فنقول : واذا اشتبهت رضيعة بنسوة غير محصورة فنكح واحدة منهن حلّت ، وان احتمل كونها الرضيعة لأنه تعالى يسّر على عباده بالحل لنحوها ، ولا يقال هي حرام في علم الله تعالى وحلال في ظن المكلف ، بل المكلف اذا ظنّ الحل في المثال فهي حلال بأذن الله المتعال .

واذا قال لزوجتيه : احداكما طالق ، فيحتمل أن يُقالَ يحلّ وطؤهما ، لأنه لم يعيّن محلاً ، كما اذا باع أحد عبديه . وان يُقال حرمتا جميعاً ابتداء ، لعدم اشتراط تعيين المحلّ ، ثم عليه التعين فتتعين ، واليه ذهب أكثر الفقهاء .

أما القول بأن احداهما حرام والأخرى حلال كما توهموا في اشتباه المنكوحة بالأجنبية فلا يظهر هنا ، لأن ذلك جهل من الآدمي عرض بعد التعيّن .

وأما هنا فليس متعيناً في نفسه ، بل علمَ الله تعالى أنه طلّق احداهما مبهمة . فان قيل : فاذا وجب عليه التعيين فالله تعالى يعلم ما سيعيّنه .

قلنا : انه تعالى يعلم الأشياء على ما هي عليه ، فيعلم الطلاق اذ ذاك قابلا للتعيين ، ويعلم أنه سيعيّن احداهما ، فتتعين بتعيين الزوج ، كما في الواجب المخيّر . ثم نقول : ماذا تقولون اذا مات الزوج قبل التعيين ؟

مسألة

اذا زاد المكلّف في الواجب غير المقدّر على أقل ما يكون ، كأنْ مَسَحَ جميع الرأس ، فهل يوصف الزائد بالوجوب ، أم الواجبُ هو الأقل والباقي ندب ؟

فذهب الى الأول قوم ، لأن الأمر في نفسه واحد ، ونسبة الكل اليه على السواء . وقوم الى الثاني ، وهذا أولى ، فانه لم يجب الا أقل ما

ينطلق عليه الاسم ، فالواجب في ما تعاقبت أجزائه هو القدر الكافي الواقع أولا ، وأما اذا وقعت معاً فمقدار الاقل واجب وغيره ندب ، وان لم يتميز المندوب عن الواجب بالاشارة •

مسألة

الوجوب يباين الاباحة بحقيقته ، فنخطىء من ظنّ أن الواجب اذا نسخ بقي الاباحة • بل الحق أنه اذا نسخ رجع الأمر الى ما كان قبل الوجوب ، من تحريم ، أو اباحة ، بالدليل العام الشرعي ، فان قيل كل واجب فهو مباح وزيادة ، اذ المباح ما لا عقاب على فعله ، والواجب أيضاً كذلك • لكن يزيد بالعقاب على تركه ، فاذا نسخ الوجوب بنسخ هذا القيد الزائد بقي عدم العقاب على الفعل وهو الاباحة •

قلنا : هذا كقول القائل : الوجوب ندب وزيادة ، فاذا نسخ الوجوب بقي الندب ، ولا قائل به ، بل الواجب لا يتضمن الاباحة ، فان حدها التخيير بين الفعل والترك ، وذلك منفي عن الواجب •

مسألة

كما ان الواجب لا يتضمن الأباحة ، فالمباح لا يتضمن الأمر • والمباح غير مأمور به خلافا للبلخي ، حيث قال : المباح مأمور به لكنه دون الندب ، كما ان المندوب مأمور به ولكنه دون الواجب • وهذا محال ، اذ الأمر اقتضاء وطلب ، والمباح غيرُ مُقتضىً ولا مطلوبٌ •

فان قيل : ما من مباحٍ الا ويتحقق به تركُ حرام ، وترك الحرام واجبٌ •

قلنا : قد يترك بالمندوب أو الحرام حرام فليكونا واجبين وهذا تناقض •

فان قيل يدخل المباح تحت التكليف •

قلنا : لا ان كان التكليف طلب ما فيه كلفة ونعم ان كان عبارة عن اذن الشارع وتعريفه للحكم ، وكذلك ان اريد به ما كلف باعتقاد كونه من الشرع . لكنه بعيد .

فان قيل : فهل المباح حسن ؟ قلنا : نعم ان كان الحسن ما لفاعله ان يفعله ، ولا ان كان ما أمر بتعظيم فاعله والثناء عليه .

مسألة

المباح من الشرع خلافا لبعض المعتزلة . حيث قالوا الأباحة رفع الحرج عن الفعل والترك . وهو ثابت قبل السمع وذلك لان معنى الأباحة بالشرع اعلامه بالتخيير في طرفي الفعل بدليل خاص اوا عام . فالمباح ان صرح الشرع فيه بالتخيير في طرفيه فذاك ظاهر ، او لم يرد فيه خطاب لكن دل دليل السمع على نفي الحرج عن فعله وتركه فكذلك ، واما اذا لم يرد خطاب ولا دل السمع عليه فقد دل السمع على ان مالم يرد فيه خطاب ولا دليل فالمكلف مخير فيه فلا يبقى فعل الا مدلولا عليه من الشرع .

مسألة

المندوب مأمور به دون المباح لانه مقتضى ومطلوب . لكن لا يذم تاركه ، والواجب كذلك لكن يذم تاركه . واما المباح فليس بمقتضى ولا مطلوب .

وقال قوم : المندوب غير مأمور به ، وهو فاسد من وجهين :

(**احدهما**) : انه شاع في اللسان انقسام الامر الى أمر واستحباب .

(**الثاني**) : ان فعل المندوب طاعة وهي بامتثال الامر .

فان قيل : الامر عبارة عن اقتضاء جازم لا تخيير معه والندب مخير فيه، وقولكم ان الممتثل يسمى مطيعاً يعارضه انه لو ترك لا يسمى عاصيا قلنا لا تخيير فيه بمعنى تسوية الطرفين لانه رجح فيه الفعل بربط الثواب .

واما قولكم انه لا يسمى عاصيا بالترك فلان العصيان اسم الذم وقد اسقط عن تارك المندوب وغاية الامر انه يسمى مخالفا فحسب .

مسألة

يستحيل ان يكون الفعل الواحد واجبا وحراما = لكن ربما تخفى عليك حقيقة الواحد فانه ينقسم الى واحد بالنوع وواحد بالعدد ، أما الواحد بالنوع كالسجود فانه يجوز ان يؤمر باعتبار بعض الأفراد وينهى عنه باعتبار بعض آخر كالسجود يجب لله تعالى ويحرم لما سواه ، ومن خالف من المعتزلة ذاهبا الى ان السجود نوع واحد وقد أمر به فلا ينهى عنه والا لتناقض ، فالساجد للصنم عاصٍ بقصد تعظيم غير الله تعالى ، فقد أخطأ خطأً فاحشاً لانه لما تعدد افراد النوع ، تغاير متعلق الأمر والنهي ولم يحصل تناقض .

مسألة

ما ذكرناه في الواحد بالنوع ظاهر .

أما الواحد بالعدد فكصلاة زيد في دار مغصوبة فان حركته فيها واحدة ومحل معين شخصا ...

والذين سلّموا هناك نازعوا هنا وادعو انها لا تصح ، لأن القول بصحتها يؤدي الى ان يكون الفعل الواحد حراما واجبا وفيه تناقض ، فقيل لهم : هذا خلاف اجماع السلف فانهم ما أمروا الغاصبين بقضاء الصلوات المؤداة في الاماكن المغصوبة ولا نهوهم عنها به فاشكل الجواب

على القاضي ابي بكر فقال : يسقط الواجب عندها لا بها بدليل الاجماع ، مع انه لا يقع واجبا لان الواجب ما يثاب عليه ؟ وكيف يثاب على ما يعاقب عليه وهو واحد بالشخص ؟ وهذا غير مرضي ، لأن الفعل وان كان واحداً بالشخص لكن له جهتان متغايرتان ، لكون الصلاة معقولة دون الغصب وبالعكس فصح القول بتغاير متعلقي الامر والنهي • قلتُ ولما كانت الجهة الثانية غير لازمة للاولى لجواز وقف المحل للمسجد مع الشروع في الصلاة لم يكن النهي راجعا الى لازمها ، كما لم يرجع الى نفسها بخلافها في الاوقات المكروهة فانه لما بطلت الصلاة فيها دون سائر العبادات قالوا برجوع النهي الى نفسها ، وفيه تأمل ، والظاهر ما قاله بعض المحققين من رجوعه الى لازمها ، لفناء جزء من الوقت بها ، انتهى •••

فان قيل قد تقرر انه كلما اخلّ عمل بشرط للعبادة افسدها والغصب يخل بنية التقرب المشترطة في الصلاة ، قلنا : لنا ثلاثة أجوبة :

(الاول) : انه لما انعقد الاجماع على صحة تلك الصلوات لم تكن نية التقرب[1] شرطا لها أو لم تختل بالغصب •

(الثاني) : انا ننوى التقرب بقراءة الآيات والاذكار وان كنا نعصي المحل بالقيام والقعود •

(الثالث) : انا نقول بم تنكرون على القاضي حيث حكم بان الفرض يسقط عندها لا بها بدليل الأجماع فسلّم انه معصية ، وقال ان الامر بالشيء لا يدل على ان الأتيان بالمأمور مُجزيء ، والنهي لا يدل على عدم الأجزاء بل يؤخذان من دليل آخر •

فان قيل هذه المسألة اجتهادية أم قطعية ؟

---

(١) وكيف ينكر سقوط نية التقرب وقد اختلفوا في اشتراط نية الفرضية ونية الاضافة الى الله تعالى • اصله •

قلنا قطعية ، لان من صحح فمستنده الاجماع وهو دليل قطعي . فان قيل : كيف تدعون الاجماع ؟

والامام أحمد رضي الله عنه ذاهب الى بطلان هذه الصلاة ، قلنا الاجماع حجة عليه ايضا لسبقه ، قلت ولعله لم يثبت عنده والا فحاشاه عن خرق الاجماع ، انتهى ...

مسألة

كما يتضاد الحرام والواجب يتضاد المكروه والواجب ، فلا يدخل مكروه تحت الأمر الا ان تنصرف الكراهة عن ذات المأمور الى غيره ككراهة الصّلاة في الحمام وبطن الوادي وعطن الأبل للتعرض للتلوث والسيل ونْفار الابل وكل ذلك يشوش القلب ويذهب الخشوع ...

مسألة

المتفقون على صحة الصلاة في الدار المغصوبة ينقسم النهيُ عندهم الى ما يرجع الى ذات المنهى عنه فيضادُّ وجوبه .

وما يرجع الى خارجٍ مفارق فيجامعه ، والى ما يرجع الى وصفه .

وقد اختلفوا في هذا القِسْم[1] وهو كأن يوجب الطواف وينهى عن ايقاعه مع الحدث . او يأمر بالصوم وينهى عن ايقاعه يوم النحر ، وكالطلاق في الحيض ، وسفر العبد الآبق .

فجعل ابو حنيفة رضي الله عنه هذا قسماً ثالثاً . والشافعي رضي الله عنه الحق هذا بكراهة الاصل ولم يجعله قسماً ثالثاً ..

(١) ورأى انّ ذلك يوجب فساد الوصف لا انتفاء الأصل لأنه راجع الى الوصف لا الى الاصل .

وحيث نفذها[1] أرجعه الى أمر خارج مفارق • وفي المسألة نظران :

احدهما في مقتضى النهى من حيث اللفظ وسيأتي •

والثاني في تضادّ هذه الاوصاف وما يعقل اجتماعها مع الأمر •

مثلاً اذا قال السيد لعبده آمُرُك بالخياطة وانهاك عن ايقاعها وقت الزوال ، فاذا خاط فيه فهل جمع بين المكروه والمطلوب او انه ما اتى بالمطلوب ؟ فيه نظر والصحيح انه ما اتى به ، وان المنهى عنه الخياطة الواقعة وقت الزوال •••

لا الوقوع في وقته مع بقاءِ الخياطةِ مطلوبةً ، اذ ليس الوقوع في الوقت شيئاً منفصلا عن الواقع •

فان قيل فلم صحت الصلاة في اوقات الكراهة عند بعض وفي الاماكن السبعة ، بطن الوادي والحمام واعطان الأبل والمقبرة والمزبلة والطريق المَعْبَر والمحل الغصوب ، وما الفرق بينها وبين صوم يوم النحر حيث قالوا بفساده ؟

قلنا من صحح تلك الصلوات صرف النهي عن اصلها ووصفها اللازم الى غيره •

وقد اختلفوا في صحة الصلاة في الاوقات المكروهة للتردد في ان النهي عن ايقاع الصلاة من حيث انه ايقاعها او من أمر خارج مقارن ، واما صوم يوم النحر فقطع الشافعي رضي الله عنه ببطلانه لانه لم يظهر له انصرافه عن عينه ووصفه اللازم ولم يرتض قولهم انه نهى عنه لما فيه من ترك اجابة دعوة الله تعالى •••

---

(٢) أي نفذ المراد إلتي ورد بها النهي من هذا القسم وحكم بصحتها كحكمه بوقوع الطلاق في وقت الحيض مع كونه منتهياً عنه • من الأصل

مسألة

اختلفوا في ان الامر بالشيىء هل هو نهى عن ضده ؟

وللمسألة طرفان : طرف متعلق بالصيغة ، ولاشك في اختلاف الصيغتين .

وطرف متعلق بالطلب النفسي ، ولا يمكن فرضه في كلام الله تعالى فانه واحد لا تعدد فيه .

فليفرض في العباد ، فهل طلبه الشيىء طلب ترك ضده معنىً ؟ فقال القاضي نعم ، والآمرُ بالشيىء ناهٍ عن ضده فالطلب واحد بالنظر الى القيام مثلا امرٌ والى القعود نهي .

واستدل عليه بأنه لو كان غيره لكان ضداً أو مثلاً أو خلافاً له ، والكل باطل . أما الاولان فلامتناع اجتماعهما وقد اجتمعا .

واما الاخير فلانه لو كان كذلك لجاز[1] وجود احدهما بدون الآخر بل مع ضدّه فينجرّ الى جواز اجتماع الأمر بسكون زيد وحركته في حال واحدٍ ، وذلك مستحيل قطعاً .

ونحن لا نسلم ان الآمر بالشيء ناهٍ عن ضده بل يجوز ان يكون آمراً بضده فضلا عن ان يكون لا آمراً ولا ناهياً . وعلى الجملة فالذي صح عندنا أن الامر بالشيىء ليس نهياً عن ضده ، لا بمعنى أنه عينه ولا

---

(١) هذه النقطة هي محلّ اشتباه القاضي فانجرّ الأمر عنده الى القول بأن الأمر بالشيء عين النهي عن ضدّه وفي الحقيقة لا يلزم من كونهما متخالفين جواز وجود أحدهما بدون الآخر لجواز أن يكونا متخالفين متلازمين كحلاوة السكر وبياضه . من الأصل .

انه يتضمنه ولا انه يلازمه بل يتصور ان يأمر بالشيء من هو ذاهل عن أضداده ، نعم ترك الاضداد ذريعة له بحكم ضرورة الوجود لا بحكم ارتباط الطلب . فان قيل : فقد قلتم ان ما لا يتم الواجب الا به واجب ، قلنا : نعم ولكن ذلك بحسب الوجود ، لا الطلب الذهني .

الفن الثالث من القطب الاول في أركان الحكم

وهي الحاكم والمحكومُ عليه والمحكومُ به ونفسُ الحكم

أما الحكم فقد ذكرناه وهو الركن الاول :

الركن الثاني الحاكم

وهو المخاطِبُ فان الحكم خطابٌ وكلامٌ فاعلُه متكلِّم ومخاطبٌ .

ولا يشترط في وجود صورة الحكم الا هذا .

وأما استحقاقُ نفوذه فليس الا لله الذي له الخلق والامر فتبارك الله أحسنُ الخالقين ...

واما غيره فانما يجب اطاعته بايجاب الله تعالى والا فلا مرجح .

فان قيل لا بل من قَدَرَ على التوعد وتحقيقه حسا فهو موجب ،

قلنا : أولاً ، لا يلزم التوعد في الوجوب .

وثانياً ، العقابُ المُتوَعَّدُ هو ما في الآخرة ولا يقدر عليه غيره تعالى .

ولو عممناه عما في الدنيا لجاز ان يُوجب غيرُه لكن بمعنى ظن تحقق ماتوعد عليه لاتيقنه .

الركن الثالث المحكوم عليه

وهو المكلف ، وشرطه العقل وفهم الخطاب ، فلا يصح خطاب الجماد والبهيمة والمجنون والصبي .

فان قيل فقد وجب نحو الزكـــاة والغــرامة في مال الصبي ، قلنا استقرارها عليه من قبيل خطاب الوضع ويكون سببا لخطاب الولى بالاداء من ماله .

فان قيل فالصبي المميز : مأمور بأداء الصلاة .

قلنا مأمور من طرف وليه وهو مأمور من الله تعالى .

فان قيل فاذا قارَبَ البلوغَ عَقَلَ ولم يكلفه الشرع .

قلنا العقل خفي لا يمكن الوقوف على حده الذى عليه مدار التكليف فنصب له علامة هي البلوغ . وتكليف الناسي والغافل محال ، أما ثبوت الأحكام بأفعالهما فمن ربط الاحكام بالاسباب .

فان قيل فقد كلف الله تعالى السكران وقال ـ ولا تقربوا الصلاة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون[1] ـ .

قلنا انه خطاب مع المنتشي[2] .

ومعنى قوله حتى تعلموا ما تقولون حتى يتكامل فيكم الثبات .

---

(١) سورة النساء آية (٤٣) .

(٢) اي والمنهيون عنهم هم العقلاء الصاحون فمعنى النهي أن يا أيها المؤمنون العاقلون الفاهمون اذا دخلت أوقات الصلاة فلا تشربوا من الخمور ما يؤثر على عقلكم ويمنعكم من أدائها صحيحة جامعة للآداب الشرعية . « المصنف » .

أو ورد في ابتداء الاسلام قبل التحريم والمراد به النهي عن الأفراط في الشرب في اوقات الصلاة كما يقال لا تقرب التجهد وانت شبعان أي لا تشبع فيثقل عليك التجهد .

ومعنى قولنا المعدوم مأمور انه مأمور على تقدير الوجود لا انه مأمور في حالة العدم ، فكما لا يبعد عند مثبتي كلام النفس ان يقوم بذات الاب طلب تعلم العلم من الولد الذي سيوجد كذلك المعنى القائم بذاته تعالى الذي هو اقتضاء الطاعة من العباد قديم تعلق بهم على تقدير الوجود فاذا وجدوا صاروا مأمورين .

ومثل هذا جار في حق الصبيّ والمجنون ولا يسمى هذا المعنى في الازل خطابا ولكنه يسمى أمراً على الصحيح فهو تعالى لم يكن مخاطباً في الازل عباده المعدومين اذ ذاك ولكن أمرهم ونهاهم على تقدير الوجود ، كما يقول السيد لعبده صم غداً ولا تكلم فيه احدا ...

الركن الرابع : المحكوم فيه :

وهو الفعل الاختياري ، وللداخل تحت التكليف شروط .

الاول : صحة حدوثه فلا يكلف بالقديم والمحال كقلب الأجناس وجمع الضدين .

الثاني : جواز كونه مكتسبا للعبد فلا يكلف زيد كتابة عمرو .

الثالث : كونه معلوم التميز للامور كما يلزم علمه بكونه مأمورا .

الرابع : ان يصح ارادة ايقاعه طاعة(١) ويستثني النظر المعرف لوجوب الشيء وأصلُ ارادة الطاعة .

---

(١) يستثنى من هذا شيئان أحدهما الواجب الأول وهو النظر المعرف لوجوب فانه لا يمكن قصدُ ايقاعه طاعة وهو لا يُعْرَفُ وجوبهُ الا بعد الاتيان به والثاني أصلُ ارادة الطاعة والاخلاص فانه لو افتقرت الى ارادة لافتقرت الارادة الى ارادة ولتسلسل ، من الاصل .

مسألة

ذهب قوم الى ان امكان حدوث المكلف به ليس بشرط بل يجوز التكليف بما لا يطاق ، ونُسِبَ الى الأشعري ولزمَ مذهبه بوجهين .

(**احدهما**) : ان الاستطاعة مع الفعل ، والامر قبله .

(**والثاني**) : انه لا تأثير للقدرة الحادثة في ايجاد المقدور ، فكل عبد مأمور بفعل الغير أي ذاته تعالى وتقدس ، واستدل بثلاثة اشياء .

أحدها : قوله تعالى (ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به)(١) . فان المحال لا يُسأل دفعهُ . وضُعِّفَ بأن المراد منه ما يثقل .

الثاني : ان الله تعالى كلّفَ ابا جهل بالأيمان بما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم .

ومنه قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم الآية(٢) . وضُعِّفَ أيضاً بأنه أمر بالتوحيد والرسالة ، والادلة منصوبة والعقل حاضر فأمكن الاتيان بالمكلف به وان علم انه يترك ما يقدر عليه حسداً وعناداً ، قلت وقوله تعالى ان الذين كفروا الاية لم يكن اذا ذاك من جملة ما جاء به . وانما نزل بَعْدُ اقناطا عن أيمانه وايمان اشباهه .

الثالث : انه لو استحال فاما لصيغته أو لمعناها او لمفسدة أو لمناقضة الحكمة والكل باطل .

والجواب انه يمتنع لمعناه اذ التكليف طلب يستدعي مطلوبا مفهوما للمكلف ومالا يفهمه لا يخاطب به .

---

(١) آية/٢٨٦ من سورة البقرة . أي لو كان التكليف بما لا يطاق محالاً لما علّمنا اللهُ تعالى سؤال دفعه لأن المحال لا يقع فلا يسأل دفعه لكنه علمنا سؤال دفعه فالتكليف به جائز .

(٢) آية/٦ من سورة البقرة .

فان قيل اذا لم يعلم عجز المكلف امكن الطلب •

قلنا مبنى على الجهل وهو على الله تعالى محال •

فان قيل اذا لم تؤثر القدرة الحادثة كان كل تكليف تكليفا بما لا يطاق •

قلنا مدار التكليف سلامة الاسباب التي بها الأستطاعة •

مسألة(١)

كما لا يجوز الامر بالضدين لا يجوز النهي عنهما •

فان قيل فما تقولون فيمن توسط مزرعة عدوانا(٢) •

قلنا يؤمر بالخروج على قصد التوبة واهون الضررين يجب بالاضافة الى اعظمهما(٣) • فان قيل فله يضمن ما أفسده بالخروج عنها ، قلنا الضمان لا يستدعي العدوان • فان قيل الامر بوجوب اتمام الحج الفاسد وقضائه في معنى لا تعتقدوا فساده ولا تعتقدوا صحته وذلك(٤) نهى عن الضدين •

---

(١) في الاصل مسأمة كما لا يجوز أن يقال اجمع بين الحركة والسكون لا يجوز أن يقال لا تتحرك ولا تسكن لأن الانتهاء عنهما محال كالجمع بينهما • انتهى • ومنه يظهر أن المراد في جانب النهي ضدان في معنى النقيضين كالمثال والا فيجوز النهي عن العقود والاستلقاء ليقوم الشخص المنصف •

(٢) فانه يحرم عليه المكث فيها ويحرم عليه الخروج عنها لاشغاله ملك الغير فينهى عنهما معاً مع انك قلت لا ينهى عن الضدين • المصنف •

(٣) أصل الجواب أن لا ينهى عنهما معا بل ينهي عن المكث فيها ويؤمر بالخروج وان كان فيه اشغال ملك الغير لانه أهون ضرراً من المكث فيها وأهون الضررين يعتبر لأجل دفع اشدهما • المصنف •

(٤) فانه لما وجب اتمامه فكأنه قيل لا تعتقد فساده ولما وجب قضاؤه فكأنه قيل لا تعتقد صحته والصحة والفساد ضدان وقد نهي عنهما •

قلنا مُفسده بنحو الوطء مأمور باتمامه لكن لا لصحته . والقضاء بأمر مجدد .

فان قيل فبم تنكرون على أبي هاشم حيث قال لو مكث المتوسط في مزرعة عدوانا عصى ، ولو خرج لعصى ، وانه لما القى نفسه في هذه الورطة ينسحب حكم العصيان على أفعاله .

قلنا مَن القى نفسه من سطح فانكسرت رجله انما يعصي بالألقاء لا بالصلاة قاعدا ولا يكلفُ القيامَ فيها ، فقوله ينسحب حكم العصيان على افعاله ان اراد به انه ضمن ما اتلفه بالخروج فقد قلنا الضمان لا يوجب العدوان ، وان اراد انه نهى عن خروجه كما نهى عن مكثه فقد قلنا انه أمر بالخروج تقليلا للضرر . واذا أمر به فلا يعصى لان العصيان تابع للنهي .

فان قيل فان رجحتم الخروج تقليلا للضرر فما قولكم فيمن سقط على صدر صبي محفوف بصبيان لو مكث عليه قتله ولو انتقل قتل مثله .

قلنا يحتمل الأمر بالمكث فان الأنتقال فعل مستأنف ويحتمل القولُ بالتخيير . والقولُ بأن لا حكم فيبقى على ما كان قبل الشرع .

مسألة

اختلفوا في مقتضى التكليف ، وما عليه الاكثر انه الأقدام أو الكفّ .

وقال بعض المعتزلة انه قد يقتضى الكفَّ وقد يقتضى ان لا يفعل وانكره الاولون بان المنتهى مُثاب" ولا ثوابَ الا على الفعل وان لا يفعل عدم" بُحت" .

والصحيح ان الطلب منقسم •

فان كان أمرا فالمطلوب فيه كف في نحو صُم واقدام في نحو شَم

أو نهيا كلا تشرب •

فان صدر المنهي عنه من المكلف فالمطلوب الكف ويثاب عليه كما يعاقب على الشرب • واما من لم يصدر عنه فلا يثاب ولا يعاقب الا اذا قصد الكف مع التمكن فيثاب •

مسألة

فعلُ المُكرَهِ يجوز ان يَدخُلَ تحت التكليف خلافا للمعتزلة مستدلين بانه لا يصح منه الا فعل ما اُكرِهَ عليه فلا تبقى له خيرة •

وذلك لانه قادر على تحقيقه وتركه فالمُكرَه على فعل أمكن أن يكلف بتركه •

ولذلك يجب عليه ترك ما اكره عليه اذا اكره على قتل معصوم كما أمكن ان يكلف به اذا اكره على قتل حيّة هَمّت بلدغ مسلم فانه مكلف به شرعا لكن انما يكون الأمتثال طاعة اذا كان الأنبعاث بداعية الشرع دون الاكراه •

مسألة

ليس من شرط الفعل المأمور به ان يكون شرطه حاصلا اذ ذاك بل يتوجه الامر بالشرط والمشروط ويكون مأمورا بتقديم الشرط فيجوز ان يخاطب الكفار بالفروع ويكون أمرا بشرطها اعني الأيمان ايضا كما يكلف المُحدث بالصلاة بشرط تقديم الوضوء • وانكره أصحاب الرأي •

والخلاف أما في الجواز ، أو في الوقوع ، أما الجواز فواضح ، وأما الوقوع فقد دل عليه أدلة •

الاول

قوله تعالى : (ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين)[١] فاخبر تعالى انه عذبهم بترك الصلاة ونحوه •

فان قيل : لا حجة في قول الكفار ، قلنا : أجمعت الأمة على أنه تعالى ذكره في معرض التصديق وبه يحصل التحذير •

فان قيل العقاب بالتكذيب فقط وذكر غيره للتغليظ ، قلنا لا يجوز التغليظ بترك الطاعات لو لم تكلف بها كما لا يجوز التغليظ بترك المباحات •

فان قيل عوقبوا بترك الأيمان ولكن لما اوجب الجهل بقبح ترك الصلاة ونحوه ذُكر معه ، قلنا هذا ترك للظاهر من غير دليل ويوجب التسوية بين الكافر القاسي المفسد وغيره على خلاف الأجماع ويستلزم ان لا يعاقب على ترك الأيمان من ترك النظر لخروجه بتركه عن أهلية العلم بوجوب المعرفة والأيمان •

فان قيل معنى قوله لم نك من المصلين لم نك من المؤمنين ، لكن عرّفوا أنفسهم بترك علائم المؤمنين •

قلنا هذا محتمل لكن الظاهر لا يترك الا بدليل •

الثاني

قوله تعالى : (والذينَ لا يدعونَ مَعَ اللهِ إلهاً آخر)[٢] فانه نصّ في مضاعفة عذاب من جمع بين الكفر والقتل والزنى •

---

(١) الآية/٤٢ ، ٤٣ من سورة المدّثر •
(٢) الآية/٦٨ من سورة الفرقان •

انعقاد الأجماع على تعذيب الكافر لتكذيب الرسول كما يُعذب على تكذيب المُرسل وهو الله تعالى ٠

قالوا لا معنى لوجوب الصلاة مع استحالة فعله في الكفر وانتفاء وجوبها لو اسلم قلنا وجبت حتى لو مات على الكفر لعوقب على تركها وترك الأيمان ٠ لكنه اذا اسلم عُفي له عما سلف ٠

فان قيل كيف تجب بشرط الأسلام وهو مُسقط لها ؟ قلنا لا بُعدَ في قولنا استقر الوجوبُ بالأسلام وسقط بحكم العفو ٠

فان قيل : فَلِمَ وجب القضاء على المرتد دونَ الكافر ؟

قلنا : القضاء انما هو بأمر مُجدد فيتبع فيه الدليل ٠ ولا حجة فيه اذ قد يجب القضاء دون الاداء كما في صيام الحائض وبالعكس كما في صلاة الجمعة واعتذر الفقهاء بأن المرتد التزم بالأسلام القضاء دون الكافر وهذا ضعيف وأقول في المرتد علقة الأسلام فلا يقبل منه غيره ويلزمه حكمه بخلاف غيره ٠

الفن الرابع من القطب الاول في مظهر الحكم

وهو السبب وكيفية نسبة الحكم اليه وفيه أربعة فصول

الفصل الاول

في الاسباب

ونعني بها ما اضاف الشارع أحكامه اليها كما في قوله تعالى (أقم الصَّلاة لدلوك الشمس)[١] وهذا ظاهر في ما يتكرر من العبادات •

أما غيره كالاسلام والحج فلا حاجة لاضافته اليها اذ يمكن ان يقال يعلم الاول بالادلة المنصوبة •

والثاني بقوله تعالى : (ولله على النَّاس حج البيت)[٢] هذا قسم العبادات • وأما قسم الغرامات والكفارات والعقوبات فلا تخفى أسبابها ، وأما قسم المعاملات فلحلّ الأموال والأبضاع وحرمتها أسباب كالبيع والنكاح والطلاق وهذا واضح ، وانما المقصودُ أنَّ نَصْبَ الأسباب أسباباً أيضاً حكمٌ من الشرع فلله تعالى في الزاني حكمان أحدهما وجوب الحد والثاني نصب الزنا سبباً للوجوب في حقه ولذلك يجوز تعليله ثمَّ السَّببُ مشترك يطلق[٣] في مقابلة المباشرة كحفر البئر وعلى سبب العلة كالرمي للقتل وعلى ذاتها مع تخلف وصفها كاليمين للكفارة وعلى العلة الموجبة وهذا أبْعَدُها بحسب وضع اللسان •

---

(١) آية/٧٨ من سورة الاسراء •

(٢) آية / ٩٧ من سورة آل عمران •

(٣) وأطلقوه على أربعة أوجه، الأول ما يطلق في مقابلة المباشرة اذ يقال أن حافر البئر مع المُردى فيه صاحب سبب والمُردى صاحب علّة • الثاني تسميتهم الرمي سبباً للقتل من حيث انه سبب للعلة وهو الجرح المزهق وهذا حقيقة علّة العلّة • الثالث ذات العلّة سبب مع تخلف وصفها عنهُ ووصفُ العلّةِ ما يكون منشأً لتأثيرها كقولهم الكفارة تجب باليمين دون الحنث فاليمين هو السبب وملك النصاب سبب دون الحول والحول شرط • والرابع تسميتهم الموجب سبباً فيكون السبب بمعنى العلّة وهذا خلاف وضع اللسان فانّ السبب عبارة عمّا يحصل الحكم عنده لابه • منه •

الفصل الثاني
في وصف السبب بالصحة والفساد والبطلان

اعلم أنه قد تطلق على غير الأسباب كالعبادات ، فالصحيح منها عند المتكلم ما وافق الشرع وان لم يسقط القضاء . وعند الفقهاء ما أجزأ وأسقطه . وقد تطلق على الأسباب كالعقود .

فالصحيح منها ما أفاد الحكم المقصود منه ، والباطل بخلافه . ويرادفه الفاسد عند الشافعي خلافاً لأبي حنيفة حيث جعله واسطة ، وقال ما كان غير مشروع بوصفه كالربا مشروع من حيث أنه بيع ممنوع من حيث اشتماله على زيادة في العوض .

الفصل الثالث

في وصف العبادة بالاداء والقضاء والاعادة

الأداء . فعل العبادة في الوقت المقدّر له • والقضاء : فعلها بعد خروجه • والاعادة . فعلها ثانياً في وقته لخلل •

ويتصدى النظر في شيئين :

(أحدهما) : أنه لو غلب على ظنه في الواجب الموسع أنه يخترم (أي يموت) فكما أنه يعصي بتأخيرها اذ ذاك لو أخّرها وعاش حتى فَعَلَه فهو أداء عندنا ، خلافاً للقاضي حيث جَعَله قضاءً لتقدم وقته ظنّاً •

(الثاني) : ان الزكاة على الفور عند الشافعي رضي الله عنه فلو أخر ثم أدى فيلزم على وزان كلام القاضي أن يكون قضاءً • والصحيح أنه أداءٌ • ثم القضاء تلو الأداء فيطلق في مقابل ما أطلق عليه حقيقة أو مجازاً • وللأداء أحوال •

(الاول) : أن يكون واجبا والاتيان بمثله بعده يسمى قضاء حقيقة •

(الثاني) : أن لا يكون واجبا كصيام الحائض فاذا صامت بعد الطهر فيسمى قضاءً مجازاً •

فان قيل فلم تنوي قضاء رمضان •

قلنا إِن نَوَت قضاءَ ما مَنَعَ الحيضُ مِن وجوبه (أي وجوب أدائه) فهو كذلك أو قضاءَ ما وجب عليها حالةَ الحيض فَهو خَطأً •

فان قيل فلينوِ البالغُ قضاءَ ما فات في الصِّبا • قلنا لو أُمِر بذلك لَنَواه ولكن لم يُجْعَل فواتُ الايجاب بالصِّبا سبباً لايجابِ فرضٍ مُبْتَدأٍ بعد البلوغ •

(الثالث) : فعل المريض والمسافر اذا لم يجب عليهما الصوم لكنهما ان صاما وقع عن الفرض وهذا يحتمل أن يُقال إنه مجاز ويحتمل أن يُقال انه حقيقة ، اذ لو فعله في الوقت لصحَّ •

فان قيل فالنائم والناسي يقضيان ولا خطاب عليهما لأنهما لا يكلَّفان •

قلنا هما منسوبان الى الغفلة والتقصير ولكنَّ الله عفى عنهما بخلافِ الحائِضِ والمسافرِ ولذلك يجب عليهما الامساك بقية النهار •

(الرابع) : حال المريض فان لم يخش الموت من الصوم فكالمسافر وان خشية أو الضرر العظيم فيعصي بترك الأكل فهو كالحائض ، فلو صام يحتمل أن يُقال انه لا ينعقد ، وعلى هذا فلو تداركه بعد فتسميته قضاءً مجاز •

الفصل الرابع
في العزيمة والرُّخصة

الرخصة ما وسع للمكلف في فعله للعذر مع قيام السبب • والعزيمة بخلافها •

فترك صيام شوال وصلاة الضحى لا يسمى رخصة كما أبيح في الأصل من الأكل والشرب • وسقوطُ صوم رمضان عن المسافر رخصة • وعلى الجملة فقد تطلق حقيقة ومجازاً •

فالحقيقة في الرتبة العليا كاباحة النطق بكلمة الكفر وأكل الميتة وشرب الخمر للاكراه والمَجاعَةِ والاغتصاص بلقمة لا يسيغُها غيرها •

والمجاز البعيد تسميته ما حُطّ عنّا من الأغلال الواجبة على الأمم السّالفة • وما لم يجب علينا ولا على غيرنا فليست رخصة أبداً •

وتتردد بين هاتين الدرجتين صور منها القصر والفطر في حق المسافر والتيمم عند المرض أو الجراحة لا عند فقد الماء •

فان قيل ان كان سبب وجوب الوضوء مندفعاً بفقد الماء فسبب تحريم الكفر وشرب الخمر وأكل الميتة مندفع عند خوف الهلاك ، قلنا المحرِّم في الميتة الخبث وفي الخمر الاسكار وفي الكفر الجهل أو الكذب على الله تعالى • وهي باقية ، واندفع حكمها بالخوف فتسمى رخصة •

فان قيل : فالرُّخص تنقسم الى ما لا يعصى بتركه فلا يجب ، والى ما يعصى به كترك أكل الميتة عند خوف الهلاك فيجب ، وكيف يسمى

ما يجب رخصة ؟

قلنا هي وان كانت واجبة لكن من حيث أن فيها فسحة تسمى رخصة . ومنها السلم وهو بيع ما لا يقدر على تسليمه في الحال ، فقد يُقال انه رخصة لأنه عموم النهي عن بيع ما ليس عنده أوجب تحريمه ، وحاجة المفلس اقتضت الاباحة .

ويمكن أن يقال السلم عقد آخر فهو بيع دين وذلك بيع عين فافترقا .

وقال بعض : الرُّخصة ما أبيح مع كونه حراماً ، وهو متناقض .

وحَذق قوم فقالوا : رخص فيه مع كونه حرماً ، وهو كالأول .

القطب الثاني
في أدلّة الأحكام

وهي الكتاب والسُنّة والاجماع ودليل العقل المقرر على النّفي الأصلي •

الاصل الاول ، كتاب الله تعالى

وهناك نظرات •

(النظرة الاولى)

في حقيقته : وهي كلام قائم بذاته ، وصفة من صفاته القديمة•ويطلق الكلام على الألفاظ الدّالّة على ما في النفس وعلى المدلول وهو المعنى النفسي • وينقسم هذا الى خبر واستخبار ، وأمر ونهي ، وتنبيه • ويخالفُ الارادة والعلم[1] •

(فصل) : كلام الله واحد ، ومع وحدته متضمن لجميع معاني الكلام•

وأما كلامنا النّفسي فمتعدد كعلمنا • ويُفرّق بأنّ واحداً مِنّا لا يقدر أن يُعرِّفَ غيرَه كلامَه النفسي الا بلفظ أو رَمْز أو فعل •

والله تعالى قادر على أن يخلق لمن يشاء من عباده علماً ضرورياً بكلامه بدون توسط حرف أو صوت . كما وقع لسيدنا موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام • وبذلك سُمّي كليم الله تعالى •

(النظرة الثانية)

في حدِّه : وهو ما نقل الينا بين دفّتي المصحف على الوجوهِ السّبعةِ المشهورة نقلا متواتراً •

---

(١) ويتعلق بمتعلقاتها لذاتها كما تتعلق الارادة بالقدرة والعلم •

فان قيل هلاّ حددتموه بالمعجز ·

قلنا لأن اعجازه يدل على صدق الرسول لا على كونه كتاب الله[1]·

فان قيل لِمِ شرطتم التواتر ؟

قلنا : ليحصل العلم به ، فان الحكم بما لا يعلم جهل ·

مسـألة

لا تثبت القراءة بدون التواتر فالتتابع في صوم كفـارة اليمين ليس بواجب على قول ، وان قرأَ ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلاثـة أيام متتابعات لأن هذه الزيادة لم تتواتر فليست من القرآن فتحمل على أنـه ذكرها في معرض البيان لما أعتقده مذهباً ·

وقال أبو حنيفة يجب لأنه وان لم يثبت كونُه من القرآن فلا أقـل من كونه خبراً · ويجب العمل بخبر الواحد ·

وهذا ضعيف ، لأن خبر الواحد لا دليل على كذبـه · وهـو إن جَعَلَه من القرآن فهو خطأ قطعاً ، لأنَّه لو كان قرآناً لبلَّغه النبي صلى الله عليه وسلم وجوباً الى عدد التواتر · وان لم يجعل منه احتمل أن يكون ذلك مذهباً له لدليل دلّ عليـه كمـا احتمل أن يكون خبراً ، والمحتمل لذلك لا يجوز العمل بـه وانما يجوز العمل بمـا صرّح الراوي بسماعه من الرسول صلى الله عليه وسلم ·

---

(١) اذ يُتصور الاعجاز بما ليس بكتاب الله ولأنّ بعض الآيـة ليس بمعجـز وهو من الكتاب · منه ·

مسألة

البسملة آيةٌ من القرآن في أثناء النمل كما أنها ليست منه أول البراءة اجماعاً قطعياً .

واختلف فيما في أوائل السُور .

ومذهب الشافعي رضي الله عنه أنها آيه فيها وهو الصحيح .

وتردد في أنها آية برأسها أو مع أول آية بعدها .

وهنا أدلَّة ، ومنها : الاجماع على أن ما بين دفتي المصحف كتاب الله كما تقدم . ومنها ما رواه ابن عباس رضي الله عنهما (كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يعرف ختم صورة وابتداء أخرى حتى ينزل عليه جبريل ببسم الله الرحمن الرحيم)(١) . ومنها ما روي عنه أيضاً أنه قال : سرق الشيطان من الناس آيةً من القرآن ، لمَّا ترك بعضهم قراءة البسملة في أول السورة(٢) . ومنها أنَّ القرآن نزل معجزة ، وأمر الرسول صلى الله عليه وسلم باظهاره مع قوم تقوم الحجة بقولهم

---

(١) روى ابو داود بلفظ (ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان لا يعرف فصل السورة حتى ينزل عليه « بسم الله الرحمن الرحيم » ج ١/٢٠٩ . وقال ابن كثير صحيح الاسناد ج ١/٣٠ .

وذكر الهيثمي (عن ابن عباس قال : (كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يعرف خاتمة السورة حتى تنزل بسم الله الرحمن الرحيم فاذا نزلت بسم الله الرحمن الرحيم عرف ان السورة قد خُتمت واستقبلت ـ وابتُدأت سورة اخرى ـ قال الهيثمي : قلت : اقتصر أبو داود منه على قوله ـ لا يعرف السورة حتى تنزل بسم الله الرحمن الرحيم ـ رواه البزار باسناد رجال احدهما رجال الصحيح ـ مجمع الزوائد ٢/١٠٩ .

(٢) روي عن نعيم المجمر قال (صليت وراء ابي هريرة ، فقرأ : بسم الله الرحمن الرحيم : ثم قرأ بام القرآن ... الحديث) الى ان قال : قال أبو هريرة : (والذي نفسي بيده إني لأشبهكم صلاة برسول الله صلى الله عليه وسلم) رواه النسائي ج٢/١٣٤ .

وما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما : (ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يجهر بسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة) . قال الهيثمي رواه الطبراني في الكبير والاوسط ورجاله موثقون ج٢/١٠٩ .

وهم أهل التواتر وكانوا يبالغون في حفظ القرآن حتى كانوا يضايقون في الحروف ويمنعون من كتابة أسماء السور والتعاشير والنقط ، فلولا أنها من القرآن لما كتبوها بخطه • وقال القاضي : إنها منها أول الفاتحة ، وأما في غيرها فنزلت للتبرك والفصل بين السُّور • فان قيل : قد أوجبتم قراءة البسملة في الصلاة وهو مبني على كونها قرآناً ، والقرآن لا يثبت بالظن • قلنا : صحَّت أخبار صريحة في وجوب قراءتها فيها • وقد صحّ بالتواتر أنها من القرآن ، وانما التردد في أنها قرآن مرة في النمل ، أو مرات أوائل السُّور[1] • وأدلَّتنا وان لم تكن قاطعة ، فكالقاطع في أنها منها فيها •

مسألة

النظر الثالث في ألفاظه :

المجاز واقع في القرآن • (واسأل القرية التي كنا فيها والعِيْرَ التي أقبلنا فيها وانا لصادقون)[2] •

مسألة

قال القاضي : القرآن عربي كله لا عجمية فيه • ونحو المشكاة والاستبرق والأبّ أصلها عربي •

واستدل بقوله تعالى : (وهذا لسانٌ عربيٌّ مبين)[3] • وهذا غير مرضي عندنا • واشتمال القرآن على كلمتين أو ثلاث أصلها عجمي ، وقد استعملتها العرب في ألسنتهم لا يخرجه عن العربية •

---

(١) اللام للعهد أي غير براءة •
(٢) آية / ٨٢ من سورة يوسف •
(٣) آية / ١٠٣ من سورة النحل •

مسـألة

القرآن محكم ومتشابه •

والمحكم المكشوف المعنى الذي لا يتطرق اليـه إشكال . والمتشابه بخلافه ، كالأسماء المشتركة نحو القرء واللمس ، والذي بيـده عُقـدة النكاح ، وقـد يطلق على ما ورد في صفـات الله تعـالى مما يوهم ظاهره الجهة والتشبيه ويحتاج الى التأويل •

فن قيل : هذا الواو في قولـه تعالى : (ومـا يعلم تأويله الا الله والرّاسخون في العلم)[1] للعطف ، أم لا ؟ قلنا : كل محتمل ، فان كان المراد به يوم القيامة فالوقف أولى ، والا فالعطف ، اذ الظاهر أن الله تعالى لا يخاطب قوماً بما لا سبيل الى معرفته لأحدٍ منهم • فان قيل : فما معنى الحروف في أوائل السُور ؟ قلنا : قد كثرت الأقوال فيها وأقربها أنهـا أسامي السُور • فان قيل : العرب انما تفهم من نحو قوله تعالى : (وهو القاهـر فوق عبـاده)[2] ، (الرحمن على العرش استوى)[3] الجهـة والاستقرار ، وقد أريد غيره فهو من المتشابه • قلنا : هيهات هيهات ، فانها كنايات ، واستعارات يفهمها المؤمنون من العرب المصدقون بأن الله تعـالى ليس كمثله شيء •

النظرة الثالثة في أحكامه :

ومنها التأويل ، والتخصيص ، والنسخ ، وسيأتي الأولان فلنشرع في الثالث •

(كتاب النسخ)
وفيه أبواب

(١) سورة آل عمران آية /٧ •
(٢) سورة الانعام آية /٦١ •
(٣) سورة طه آية /٥ •

الباب الاول

في حده واثباته

وحده الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجهٍ لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه .

فدخل فيه النسخُ باللفظ والفحوى والمفهوم وسائر النواسخ ، ورفع سائر الأحكام . وخرج التشريع ابتداء ، وانتهاء الأحكام المؤقتة ، والبيانات المتصلة بالأحكام الغير المستقرة .

وعند المعتزلة هو الخطاب الدال على أن مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتاً . وربما أبدلوا الزائل بالساقط ، أو بغير الثابت ، حذراً من الرفع لامتناعه عندهم من وجوه :

(**لاول**) : ان الحكم ان ثبت فلا يمكن رفعه ، أولا فلا حاجة الى رفعه . (**الثاني**) : ان كلام الله قديم والقديم لا يتصور رفعه . (**الثالث**) : ان الحكم انما ثبت لحسنه فلو ارتفع لانقلب الحسن قبيحاً (**الرابع**) : ان ما أمر الله به أراد وجوده وما أراده لا ينهى عنه . (**الخامس**) : انه يدل على البداء ، فالاستحالة في الأولى من جهة استحالة نفس الرّفع ، وفي الثانية من جهة قِدَم الكلام ، وفي الثالثة من جهة الصفات الذاتية ، وفي الرابعة من جهة الارادة المقترفة بالأمر ، وفي الخامسة من جهة العلم المتعلق به .

وأجيب عن الأول بأن الرفع من المرفوع كالكسر من المكسور .

وحاصله منع استمرار ما يفيد ظاهر الدليل استمراره ومن هنا يفارق التخصيص ، فانه يبين أنه ما أريد بالعام الا الدلالة على البعض وأما النسخ فيخرج عن اللفظ ما أريد به الدلالة عليه .

وعن الثاني أن المراد قطع تعلق الكلام بالمكلف ، لكن سببه من جهة الحاكم ، لا من جهة المكلف كالعجز والجنون . وعن الثالث بابطال الحسن والقبح الذاتيين . وعن الرابع بمغايرة الأمر عندنا للارادة . وعن الخامس بأن البداء انما يكون مع الجهل .

والحاكم اذا علم بوادىء الأمورِ وعواقبها فشرّع حكماً لحكمة في وقت ، ثم أتى بمقابله في آخر لا يلزمه البداءُ أبدا ، وان أوهم الدليل الأولُ الدّوامَ .

وقد قال تعالى : (يمحوا الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب)[1] .

فان قيل ان كان العبد مكلفاً في علمه تعالى الى وقت النسخ فقد بين النسخ وقت العبادة . أو ابداً فقد تغير العلم والمعلوم .

قلنا : مكلف في علمه الى وقت النسخ الذي هو قطع الحكم المطلق الذي لولاه لدام ، كما يعلم الله تعالى البيع المطلق مفيدا للملك الى ان ينقطع بالفسخ ، ولا يعلم البيع في نفسه قاصراً على مدة ، بل يعلمه مقتضياً لملك مؤبد بشرط أن لا يطرء قاطع . نعم يعلم أن النسخ سيكون فينقطع الحكم لانقطاع شرط ، لا لقصوره في نفسه .

فان قيل : فما الفرق بينه وبين التخصيص ؟ قلنا هما مشتركان في ايجاب كل تخصيص الحكم ببعض ما تناوله اللفظ ، ويفترقان في ان التخصيص بيان ان ما أُخرجَ لم يكن مرادا ، والنسخ يُخرج ما قصد الدلالة عليه . فيحصل الأفتراق بينهما من وجوه .

(**الاول**) : ان الناسخ يشترط تراخيه ، والتخصيص يجوز ، أو يجب اقترانه .

---

(١) سورة الرعد آية /٣٩ .

(الثاني) : ان التخصيص لا يدخل في الامر بمأمور واحد ، والنسخ يدخله •

(الثالث) : ان النسخ لا يكون الا بقول ، والتخصيص قد يكون بالعقل والقرنية وسائر ادلة السمع •

(الرابع) : ان التخصيص يبقى دلالة اللفظ على ما بقى حقيقة أولا ، واما النسخ فيبطلها بالكلية في المستقبل •

(الخامس) : ان نسخ القاطع لا يجوز الا بقاطع ، بخلاف تخصيصه •

الفصـــل الثـــاني

في اثبـــات النســـخ

والمنكر أما ينكر الجواز عقلا ، أو الوقوع سمعاً .

أما الجواز فثابت ، لان الأمتناع اما لذاته او لعارض ، كمفسدة يتأدى اليها . والأول باطل بما حققناه من معنى الرفع ، وكذا الثاني لابطالنا تلك القاعدة .

على أنه لا يُعدَ في ان يعلم الله مصالح عباده في أمرهم بشيء حتى يستمدوا له بالعزم ، او يمتثلوه ثم يخفف عنهم .

واما وقوعه سمعا ، فيدل عليه الاجماع لاتفاق الامة على ان ملة محمد صلى الله عليه وسلم نَسَخَت مِلل من قبله بالكلية ، او في ما يخالفها .

والنص كقوله تعالى : (واذا بدلنا آية مكانَ آية والله اعلم بما ينزل قالوا انما أنت مفتر)[1] .

وكقوله تعالى : (ما نَنْسَخ من آية أو نُنْسِها نأتِ بخير منها أو مثلها ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير)[2] .

فان قيل : لعله أراد به التخصيص .

قلنا فرقنا بينه وبين النسخِ ، فلا سبيل الى تغيير اللفظ ، كيف والتخصيص لا يستدعي بدلا مثله او خيرا منه . وانما هو بيان .

---

(١) سورة النحل آية / ١٠١ .
(٢) سورة البقرة آية ١٠٦ .

وقد اشتهر في شرعنا نسخُ تربص المُتوفى عنهـا الزوجُ حولاً بأربعة أشُهرٍ وعشر • وتقديمُ الصدقةِ أمامَ المناجاة بلا بدل • والتوجهُ الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة •

الفصل الثالث

في مسائل تتشعّب عن النظر في حقيقته

مسألة

يجوز عندنا نسخ الأمر قبل التمكن ، لأنه رفع لحكم الأمر ومدلوله .

فلو قال صلوا ابدا فيجوز ان ينسخ بَعدَ مدةٍ وجوب الصلاة لا بمعنى انه لم يَقصُدْ باللفظ الأول الدلالة على جميع الأزمان ، بل بمعنى قطع حكم اللفظ بعد دوامه ، حيث كان دوامه مشروطاً بعدم النسخ . فكُلُّ أمرٍ مُضَمَّنٌ بشرط أن لا ينسخ ، فكأنه قال صلوا أبداً ما لم أنسخ عنكم الأمر ، والأمر قبل التمكن حاصل وان كان مشروطاً بالتمكن لأن الأمر بالشرط ثابت ، ولذا يعلم المأمور كونه مأموراً قبل التمكن من الامتثال .

والمعتزلة لما لم يفهموا هذا انكروا ثبوت الامر بالشرط ، كما سيأتي فساد مذهبهم .

وأقرب دليل عليه أن المصلي ينوي الفرض وامتثال الأمر في الابتداء ، وربَما يموت في أثنائها . ولو مات قبلُ لم يتبين أنه لم يكن مأموراً ، بل نقول : كان مأموراً بأمر مقيد بشرط ، والأمر المقيد به ثابت في الحال ، وجد الشرط أو لم يوجد ، وهم يقولون : اذا لم يوجد الشرط علمنا انتفاء الأمر من أصله . فهذه المسألة فرع لتلك المسألة .

ولذا أحالت المعتزلة النسخ قبل التمكن ، وقالوا أيضاً : انه يؤدي الى أن يكون الشيء الواحد في وقتٍ واحد على وجه واحد مأموراً منهياً ، حسنا قبيحاً ، مكروهاً مراداً ، مصلحة مفسدة .

وقد ابطلنا ما يتعلق بذلك .

ويبقى لهم مسلكان .

المسلك الاول

كيف يكون الشيء الواحد في وقت واحد منهيا عنه ومأمورا به على وجه واحدٍ ؟ ولنا في الجواب طريقان :

المسلك الاول :

اعتبار اختلاف الوجه .

ونقول : لا نسلم أنه منهى عنه على الوجه الذي يؤمر به ، بل على وجهين كما ينهى عن الصلاة مع الحدث ويؤمر بها مع الطهارة .

الثانية انا لا نلتزم اظهار اختلاف الوجه . ونقول يجوز ان يقال : ما أمرناك أن تفعله على وجه فقد نهيناك عن فعله على ذلك ، ولا استحالة ، فان الحسن ما حسنه الشرع ، والقبيح ما قبحه .

فان قيل : اذا علم الله تعالى انه سينهى عنه فما معنى امره به .

قلنا : انما يمتنع ذلك اذا كانت العاقبة معلومة للمأور ، اما اذا كان مجهولا له معلوماً للآمر فلا امتناع فيه لامتحان المأمور والاستعداد .

وربما يكون فيه لطف وصلاح .

وكيف انكروا ذلك وجوزوا وعد المطيع بالثواب ، ووعيد العاصي بالعقاب بشرط عدم الحبوط في الاول ، وعدم المُكفِر في الثاني :

المسلك الثاني :

قولهم الأمر والنهي كلام الله القديم الواحد ، وهو لا يكون أمرا ونهيـاً .

قلنا : هذا اشارة الى اشكالين :

احدهما كيفيه اتحاد كلام الله تعالى ، وكيف يكون الكلام الواحد أمراً بالنسيء ونهياً عنه ، وحَلُ هذا في الكلام .

والثاني ان كلامه واحد ، وهو أمر ونهي ، ولايتصور من المكلف السامع اعتقاد الامتثال والاجتناب ، وليس واحد منهما باولى من الآخر . ونقول كلامه تعالى واحد بالذات . متعدد بالاضافة . فهو بالاضافة الى شيء يكون امراً ، والى آخر نهياً ولكن انما يتصور التكليف اذا سمعها المكلف في وقتين . ومنا من قال : الامر لا يكون أمراً قبل بلوغ المأمور ، فلا يكون أمرا ونهيا في حالة واحدة بل في حالتين .

والدليل على جواز النسخ قبل التمكن سمعاً قصة ابراهيم الخليل عليه السلام ونسخ ذبح ولده اسماعيل عليه السلام بقوله تعالى : (وفديناه بذبح عظيم)[1] وأوله المخالفون بوجوه :

الاول انه كان منا ما لا امرا .

الثاني انه كان أمرا قصد به تكليفه العزم امتحانا ، للسر في الصبر .

الثالث انه لم ينسخ الامر لكن قلب الله عنقه نحاسا مثلا ، فلم ينقطع فانقطع التكليف لتعذره .

الرابع ان المأمور به هو الاضجاع وامرار السكين لا حقيقة الذبح .

الخامس جحود النسخ وانه امتثل ثم التئم المحل واندمل . وفي الكل تعسف لأن منام الأنبياء جزء من النبوة[2] .

---

(١) سورة الصافات آية /١٠٧ .

(٢) ناظر الى الوجه الاول .

وعلام الغيوب لايختبر الخليل المحبوب (1) ، واذا لم يكن حقيقة فلا يحصل اختبار ، ومجرد الاضجاع لا يسمى ذبحا وليس بلاء ولا يحتاج الى فداء ، (2) والامر بالمشروط لا يثبت عندهم بدون تحقق الشرط (3) ، ولامعنى للفداء بعد الامتثال والالتئام (4) .

فان قيل : أليس قد قال : (قد صدقت الرؤيا)(5) ؟

قلنا معناه عملت في مقدماته عمل مصدق ، والتصديق غير العمل .

مسألة

نسخ بعض العبادة نسخ لها لان حقيقته رفع للحكم وتبديل . فاذا جعلت الصلاة رباعية ثنائية فقد نسخت . اذ كان حكم الأربع الوجوب وقد رفع ، والركعتان عبادة أخرى لا أنها بعض من الاربعة ، والا لكان من صلى الصبح اربعا آتيا بالواجب وزيادة وليس كذلك . وكذلك نسخ الشرط عند التحقيق ، فان الحاقه بتبعيض القدر أولى . واما نسخ سنه من سننها فليس نسخا لها اذ لاتعرض لاصل العبادة ....

مسألة

الزيادة على النص نسخ عند قوم ، وليس به عند آخرين والمختار التفصيل .

فان لم يتعلق الزائد بالمزيد عليه كوجوب الصوم بعد الصلاة فليس بنسخ .

---

(1) ناظر الى الوجه الثاني .
(2) ناظر الى الوجه الثالث .
(3) ناظر الى الوجه الرابع .
(4) ناظر الى الوجه الخامس .
(5) سورة الصافات آية / 105 .

والا فان اتصل به اتصال اتحاد بحيث لا يجزىء المزيد عليه عن نفسه ، كما اذا جعلت الصلاة الثنائية ثلاثية فصاعدا فهو نسخ . أولا ، كزيادة عشرين جلدة على ثمانين عدد جلدات القذف فلا .

فان قيل : كان الثمانون كاملا ، والآن لم يبق كما له .

قلنا : هو رفع ، ولكن ليس ذلك حكما مقصودا شرعيا .

قيل : هو نسخ ، لوجوب الأقتصار على ثمانين ، لان ايجابه مانع من الزيادة ....

قلنا : منعه عنها ليس بطريق المنطوق ، بل بالمفهوم . ولا يقول الخصم به كما انا لا نقول به هنا ...

ثم رفع المفهوم كتخصيص العموم ، فانه رفع بعض مقتضى اللفظ وليس نسخا . ثم انما يستقيم هذا لو ثبت انه ورد حكم المفهوم واستقر ، ثم ورد التغريب بعده ، وهذا لاسبيل الى معرفته ، بل لعله ورد بيانا لاسقاط المفهوم متصلا به .

فان قيل : التفسيق ورد الشهادة متعلق بالثمانين ، فاذا زيد عليها زال تعلقه بها .

قلنا : هما متعلقان بالقذف لا بالحد . ولو سلمنا لكان ذلك حكماً تابعاً له لامقصوداً .

فان قيل : فلو أمر بالصلاة مطلقاً ثم زيد شرط الطهارة . فهل هو نسخ ؟

قلنا : نعم . لأنه كان حكمُ الأوّلِ الأجزاءِ بدونها ، فنسخ وأُمِر بها معها .

فان قيل : فيلزمكم المصير الى إجزاءِ طَواف المُحدِث . لأنه تعالى قال : (وليطوفوا بالبيتِ العتيق)[1] . ولم يشترطِ الطهارة مع أن الشافعي رضي الله عنه مَنَعَ الأجزاءَ لقوله صلى الله عليه وسلم : (الطواف بالبيت صلاة)[2] وهو خبر الواحد ، ولا ينسخ النص .

قلنا : انما كان اشتراط الطهارة الثابت بخبر الواحد نسخاً لو استقر قصد العموم في الآية ، واقتضي اجزاء الطواف مطلقا ، وليس كذلك . كيف ؟ ولايجوز أن يكون قوله تعالى : (وليطوفوا بالبيت العتيق) [3] أمراً بأصل الطواف ، ويكون بيان شرطه موكولا الى حضرة الرسول صلى الله عليه وسلم ، فيكون قوله الشريف بياناً وتخصيصا للعموم لا نسخاً .

فان قيل : فما قولكم في تجويز المسح على الخفين ؟ هل هو نسخ لغسلِ الرِّجلين ؟

قلنا : ليس نسخاً لأجزائه ، ولا لوجوبه ، اكنه نسخ لتعين الوجوب وجعل الواجب أحَدَ الأمرين .

ويجوز أن يثبت بخبر الواحد .

فان قيل : فالكتاب أوجب غسل الرِّجلين على التضييق .

---

(١) سورة الحج آية (٢٩) .
(٢) سنن الدارمي ج٢/٤٤ باب الكلام في الطواف وتكملة الحديث عن ابن عباس رضي الله عنهما (إلا أن الله أباح فيه النطق فمن نطق فيه فلا ينطق إلا بخير) . ورواه غيره .
(٣) سورة الحج آية (٢٩) .

قلنا : قد بقي في حق من لم يلبس خفاً على الطهارة .

فان قيل : قوله تعالى : (واستشهدوا شهيدين من رجالكم)[4] بوجوب ايقاف الحكم على شاهدين ، فاذا حكم بشاهد ويمين بخبر الواحد فقد رفع الايقاف . قلنا : ممنوع . كيف والآية لا تقتضي الا كون الشاهدين حجة ، وجواز الحكم بقولهما لا امتناعه بحجة أخرى .

مسألة

ليس من شرط النسخ اثبات بدل للمنسوخ . وقد نسخ النهي عن ادّخار لحوم الأضاحي ، وتقديم الصدقة أمام المناجاة ولا بدل لهما .

أما الجواب عن قوله تعالى : (ما ننسخ من آية أو ننسها)[5] فهو انه لا يمنع الجواز وان منع الوقوع عند من يقول بصيغة العموم .

ومن لا يقول بها فلا يلزمه أصلا ، على أن هذا العموم قد تطرق اليه التخصيص بدليل مثالي الاضاحي والمناجاة .

مسألة

يجوز النسخ بالأخف والأثقل ، خلافاً لمن منع بالثاني .

فان قيل : لا يليق برأفته التشديد .

قلنا : فينبغي أن لا يليق به ابتداء التكاليف .

---

(١) سورة البقرة آية /٢٨٢ .

(٢) سورة البقرة آية /١٠٦ .

فان قيل : قال تعالى : (يُريدُ اللهُ بكم اليُسْرَ ولا يريد بكم العسر)[1] .

قلنا : فينبغي أن يتركهم واباحة الفعل ، ففيه اليسر . ثم ينبغي أن لا ينسخ بالمثل ، اذ لا يسر فيه .

وأما هذه الآيات فقد وردت في صور خاصة ، أريد بها التخفيف ، وليس فيه منع ارادة التثقيل والتشديد .

فان قيل : قال تعالى : (ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير) الآية[2] . والخير ما هو أخفُّ علينا .

قلنا : لا ، بل الخير ما هو أجزل ثواباً .

فان قيل : لا يمتنع ذلك عقلا ، بل سمعاً ، لأنه لم يوجد النسخ الى الأثقل .

قلنا : ممنوع ، كيف والصحابة أُمِروا أولا بالأعراض ، ثم بالقتال مع التشديد بثبات الواحد للعشرة ، ونسخ التخيير بين الصيام والفدية بتعيين الصوم ، وحُرِّمَ الخمرُ والحمر الأهلية ونكاح المتعة[3] .

ونسخ جواز تأخير الصلاة في الحرب الى انجلائها بأيجابها في اثنائها ، وصوم عشوراء برمضان[4] .

---

(١) سورة البقرة آية /١٨٥ .

(٢) سورة البقرة آية /١٠٦ .

(٣) تحريم الحمر الاهلية ونكاح المتعة . حديث متفق عليه . وفي لفظ البخاري عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه : (ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن متعة النساء يوم خيبر وعن أكل لحوم الحمر الانسية) . البخاري هامش فتح الباري ج٧/٣٦٩ .

(٤) كان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر بصيام يوم عاشورا فلما فرض رمضان كان من شاء صام ومن شاء أفطر . البخاري هامش الفتح ج٤/٢١٣

مسألة

اختلفوا في النسخ في حق من لم يبلغه الخبر •

فقال قوم : حصل في حقه وان جهله ، وقوم : لا ، ما لم يبلغه • والمختار أن للنسخ حقيقة ، وهي ارتفاع الحكم السابق • ونتيجة هي وجوب القضاء وانتفاء أجزاء العمل به •

أما حقيقته فلا تثبت في حق من لم يبلغه ، وأمام لزوم القضاء اذا

عرف النسخ فبنص أو قياس مثلا •

فان قيل : اذا عرف النسخ للقبلة تركها بالنسخ أو بعلمه به ، والعلم لا تأثير له ، فدل على أن الحكم انقطع بالنسخ ، لكنه جاهل به وهو مخطىء معذور •

قلنا : الناسخ هو الرافع ، لكن لما كان العلم شرطاً والمشروط متوقفاً عليه لم يتحقق النسخ قبل العلم به •

الباب الثاني

في اركان النسخ وشروطه

ويشتمل على تمهيد ومسائل . أما التمهيد ، فاعلم أن أركان النسخ أربعة : الناسخ ، والمنسوخ ، والمنسوخ عنه ، والنسخ ، أي المنسوخ به .
فالناسخ هو الله تعالى .

والمنسوخ الحكم المرفوع ، والمنسوخ عنه هو المكلف ، والمنسوخ به : القول الدال على رفع الحكم الثابت ، وقد يسمى الدليل أو الحكم الرافع ناسخاً مجازاً .

(وشروطه أربعة) :

(**الاول**) : **أن يكون المنسوخ حكما شرعيا لا عقليا** ، كالبراءة الأصلية .

(**الثاني**) : أن يكون النسخ بخطاب لا بنحو الموت والجنون .

(**الثالث**) : أن لا يكون الحكم المنسوخ مقيداً بوقت يقتضي دخوله زوال الحكم .

(**الرابع**) : أن يكون الحكم الناسخ متراخياً ، لا كقوله تعالى : (ولا تقربوهن حتى يطهرن)[1] .

ولا يشترط الرفع للمثل بالمثل ، ولا ورود النسخ بعد دخول وقت المنسوخ ، ولا كون المنسوخ مما يدخله التخصيص ، ولا اتحاد

---

(١) سورة البقرة اية (٢٢٢) .

الجنس كالكتاب للكتاب ، ولا كونهما نصين قاطعين ، ولا كون الناسخ منقولا بمثل لفظ المنسوخ ، ولا مقابلة الناسخ للمنسوخ كالأمر للنهي ، ولا كونهما ثابتين بالتنصيص ، بل لو كان النسخ بلحن القول وفحواه وظاهره جاز ، ولا وجود بدل مساو أو أخف •

مسألة

كل حكم شرعي قابل للنسخ ، الا أنه لا ينسخ جميع التكاليف ، لاستلزام النسخ اذ ذاك عدمه •

مسألة

يجوز نسخ الآية تلاوة وحكماً جمعاً وتفريقاً •

وقال قوم : يمتنع نسخ التلاوة ، فان ما أنزله الله إنما أنزله ليتلى ويثاب عليه •

قلنا : ولا يستحيل أن يكون المقصود منه مجرد الحكم ، لكن أنزله الله بلفظ معيَّن • فان قيل : فلينسخ الحكم معها لأنها أصل ، والحكم تبع • قلنا : لا ، بل التلاوة أيضاً حكم كما أن انعقاد الصلاة بها والتحليل والتحريم المفهومان منها أحكام أخر ، وانما الاصل دلالتها ، وليس في نسخ تلاوتها نسخ لها •

فان قيل : نسخ الحكم مع بقاء التلاوة متناقض ، لأنه رفع المدلول مع بقاء الدليل قلنا : انما يكون دليلا عند انتفاء ما يرفع حكمه •

ويدل على وقوعه سمعاً نسخ التخيير بين الصوم والفدية ، وتقديم الصدقة أمام المناجاة • ونسخ التربص حولاً عن المتوفى عنها الزوج • ونسخ الحبس عن الفواحش بالحد •

والتلاوة باقية ٠

وأما نسخ التلاوة ، فقد تظاهرت الأخبار بنسخ تلاوة آية الرجم مع بقاء الحكم ، واشتهر عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت : أنزلت عشر رضعات محرمات فنسخن بخمس معلومات [١] ٠

مسألة

يجوز نسخ القرآن بالسُنة وبالعكس ، لأن الكل من الله عز وجل، ولا امتناع فيه ، وقد دل على وقوعه سمعاً نسخ التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة ٠

ونسخُ حرمة تحريم مباشرة الأزواج في لَيالي الصيام بقوله تعالى ٠ (فالآن باشروهن) [٢] ونسخ صوم عاشوراء بصيام رمضان ، وليس شيء من المنسوخات في القرآن ٠

ومِنْ نسخ القرآنِ بالسُنَّة نسخ الوصية للوالدين والأقربين بقوله عليه الصلاة والسلام : (ألا لا وصية لوارث)[٣] لأن آية[٤] الارث لا تمنعها ، اذ الجمع ممكن ٠

---

(١) روى مسلم عن عائشة رضي الله عنها انها قالت (كان فيما انزل من القرآن عشر رضعات معلومات يُحرّ ِمن ، ثم نسخن بخمس معلومات ، فتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهن فيما يقرأ من القرآن) ٠ ورواه بلفظ آخر أيضاً ج١٠/٢٩ ، ٣٠ ٠ بهامش النووي ٠

(٢) سورة البقرة آية (١٨٧) ٠

(٣) روى الترمذي بلفظ (فلا وصية لوارث) ٠ وقال حديث حسن ج٣/١٨٩ بهامش تحفة الاحوذي ٠ قال الحافظ ابن حجر في اسناده اسماعيل بن عياش وقد قوى حديثه عن الشاميين جماعة من الائمة منهم احمد والبخاري وهذا من روايته عن شرحبيل بن مسلم وهو شامي ثقة وصرح في روايته

(٤) يكون الناسخ السنة لا الكتاب ٠

ونسخ امساك الفواحش في البيوت بقوله صلى الله عليه وسلم :
(البكر بالبكر جلدُ مائةٍ وتغريبُ عامٍ والثَّيِّبُ بالثيِّبِ جلْدُ مائةٍ والرجم)[1] .

فان قيل : قال الشافعي رضي الله عنه : لا يجوز نسخ السُّنة بالقرآن ولا العكس . كأنه يشترطُ اتحادَ الجنس .

قلنا : كلامه ان كان في الجواز عقلاً فلا يخفى أنه يفهم من القرآن وجوب التحوُّل الى الكعبة ، مع أنَّ التوجه الى بيت المقدس ثابت بالسُّنة .

وكذلك عكسه ممكن ، وان كان يقول لم يقع فقد نقلنا وقوعَه .

قلت : وقد حقق أن الامام الشافعي رضي الله عنه يقول . حيث نسخ القرآن بالسُّنَّة فمعها قرآن معاضد ، وحيث نسخت السُّنَّة بالقرآن فمعه سُنة عاضدة اظهاراً لموافقة الله ورسوله .

بالتحديث عند الترمذي . اهـ . وقد رواه غيره . قال ابن حجر بعدما ذكر من رواه غير الترمذي وعن من روي قال ولا يخلو اسناد كل منهما عن مقال لكن مجموعها يقتضي ان للحديث اصلا . فتح الباري ج٥/٢٧٨ .
وقال الشافعي في الام : ورأيت متظاهرا عند عامة من لقيت من اهل العلم بالمغازي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ذلك في خطبة عام الفتح (لا وصية لوارث) ولم أرَ بين الناس في ذلك خلافا . الام ج٤/١٠٨ .
وقد بوب البخاري (باب لا وصية لوارث) قال الحافظ بن حجر : هذه ترجمة حديث مرفوع كانه لم يثبت على شرط البخاري فترجم به كعادته واستغنى بما يعطي حكمه . الفتح ج٥/٢٧٨ ، وبلفظ (ليس لوارث وصية ...) رواه الطبراني وفيه عبدالملك بن قدامة الجمحي وثقه ابن معين وضعفه الناس مجمع الزوائد ج٤/٢١٤ . وفي المسند عن ابي امامة الباهلي (... فلا وصية لوارث) ج٥/٢٦٧ .

(١) روى مسلم في صحيحه بألفاظ متقاربة ، ولفظه (خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة والثيث بالثيب جلد مائة والرجم) ج١١/١٨٨ بهامش النووي ورواه الامام احمد بنفس هذا اللفظ ج٣/٤٧٦ .

واحتجوا بقوله تعالى : (قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي)[1] .

قلنا : لا شك أنه لا ينسخ من تلقاء نفسه ، بل بوحي يوحى اليه لكن لا بنظم القرآن .

وان جوزنا النسخ بالاجتهاد فالاذن من الله عز وجل ، فالناسخ حقيقة هو الله تعالى ، لكن لا بنظم يتلى ، على أنهم طالبوه بقرآن مثل هذا القرآن فقال : لا أقدر عليه من تلقاء نفسي ، وما طالبوه بالحكم ، فأين ذلك من النسخ ؟

وبقوله تعالى : (ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها)[2] . فالسنة لاتكون مثلها . قلنا : قد بينا أن الناسخ هو الله تعالى ، وانه المظهر له على لسان رسوله المفهم إيانا بواسطة نسخ كتابه ، ثم لو نسخ الله آية على لسان رسوله ثم نزل الله تعالى آية أخرى مثلها فقد حقق وعده ، فلم يشترط أن تكون الأخرى هي الناسخة للأولى . ثم نقول : ليس المراد الاتيان بقرآن آخر خير منها ، فان القرآن لا يوصف بكونه بعضه خيراً من البعض ، بل معناه أن يأتي بعمل خير من ذلك العمل لكونه أخف أو أجزل ثواباً من الأولى .

مسألة

الاجماع لا ينسخ به ، اذ لا نسخ بعد انقطاع الوحي .

---

(١) سورة يونس آية (١٥) .
(٢) سورة البقرة آية (١٠٦) .

وما نسخ به فالاجماع يدل على ناسخ قد سبق في زمان نزول الوحي من كتاب ، أو سُنَّة .

أما السُنة فينسخ المتواتر منها بالمتواتر ، والآحاد به وبالآحاد .

وأما المتواتر بالآحاد ، فاختلف فيه ، والمختار جوازه عقلاً ، ووقوعه سمعا في زمانه عليه الصلاة والسلام بدليل قصة قباء[1] .

وتنفيذ آحاد الوُلاة الى الأطراف وكانوا يُبلِّغون الناسخ والمنسوخ جميعاً . ولكن ذلك ممتنع بعد وفاته صلى الله عليه وسلم ، بدليل الاجماع من الصحابة على أنَّ القرآن والمتواتر المعلوم لا يُرفَع بخبر الواحد . والعمل به تلقى من الصحابة لكن في مالا يرفع قاطعاً .

فان قيل : كيف تنسخ السنة المتواترة بالآحاد وهو رفع للقاطع بالظن ؟ وأما حديث قباء فلعله انضم اليه من القرائن ما أورث العلم .

قلنا : تقدير القرائن المعرفة توجب ابطال خبر الاحاد ، وحمل عمل الصحابة على العمل بالقرائن المحضة[2] ولا سبيل الى ذلك .

---

(١) فان أهل مسجد قباء تحولوا الى الكعبة بقول واحد أخبرهم ، وكان ذلك ثابتا بطريق قاطع فقبلوا نسخة عن الواحد .

(٥) اي ولا سبيل الى وضع ما لم ينقل .

وقولهم : إنه رفع للقاطع بالظن باطل اذ لو كان كذلك لقطع بكذب الناقل[1] •

قلت : القطعي متن الخبر المتواتر ، لا دوام حكمه ، والمنسوخ هو الثاني •

فان قيل : بم تنكرون على من يقطع بكذب خبر الآحاد ؟ فان الرسول عليه الصلاة والسلام أشاع الحكم ، فلو ثبت نسخه للزمه الاشاعة •

قلنا : وأى استحالة في ان يشيع الحكم ، ويكل النسخ الى الآحاد ، كما يُشيع العموم ويكِلَ التخصيصَ الى المخصِّص ؟

مسألة

لا يجوز نسخ النص القاطع المتواتر بالقياس المعلوم بالظن والاجتهاد خلافاً لشذوذ • زعموا أنّ ما جاز التخصيص به جاز النسخ به ، غافلين أن النسخ إبطال والتخصيص بيان •

وقال بعض أصحاب الشافعي : يجوز نسخه بالقياس الجلي ، ونحن نقول ان أرادوا بالجلى المقطوع به فهو صحيح ، كقياس الضرب على التأفيف الناسخ لنص يبيح ضرب الوالدين ، وقياس الأمة على العبد في سراية العتق اذا أعتق الشريك الموسر شركه ، وقياس النبيذ على الخمر في الحرمة ، وان ارادوا به المظنون فلا •

---

(١) ولسنا نقطع به ، بل نجوز صدقه ، وانما هو مقطوع به بشرط ان لا يرد خبر نسخه ، كما ان البراءة الاصلية مقطوع بها وترتفع بخبر الواحد •

فان قيل : استحالة رفعه بالمظنون عقلي أو سمعي ؟ قلنا : الصحيح انه سمعي •

فان قيل : فما الدليل على امتناعه سمعاً ؟

قلنا . يدل عليه الاجماع على بُطلانِ كل قياس مخالف للنّص ، وقول معاذ رضي الله عنه أجْتَهِدُ رأيي بعد فقدِ النّص ، وتزكية الرسول صلى الله عليه وسلم له ، واجماع الصحابة على ترك القياس بخبر الواحد ، فكيف بالنّص ؟

فان قيل : اذا تناقض قاطعان وأُشْكِلَ المتأخِّر ، فهل يثبت تأخُّر أحدهما بقول الواحد ؟

قلنا : يحتمل ذلك ، وهو الأظهر ، لأنه اذا ثبت الأحصان بقول اثنين ، مع أنّ الزّنا لا يثبت الا بأربعة ، ظهر أن الاحتياط بالشّرطِ دُونَ المشروط •

ويحتمل أن يُقال : اذا كان المنسوخ قاطعاً ، والنسخ بالتأخر ، فلا يكفي فيه قولُ الواحِدِ •

مسألة

لا ينسخ حكم بقول الصحابي نُسِخَ كذا ما لم يقل سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول نَسَخْتُ حكم كذا •

فاذا قال ذلك نظر في الحكم ، فان كان ثابتاً بخبر الواحد صار منسوخا بقوله ، وان كان قاطعا فلا ، هذا ما ذكره القاضي •

والأصحّ عندنا أن نقبل ، كقول الصّحابي أُمر بكذا ونُهي عن كذا •

فان قيل : قالت عائشة[1] : (ما مات رسول الله صلى الله عليه وسلم الا وقد احلت النساء اللآتي حظرن عليه) بقوله تعالى : (انا أحللنا لك أزواجك)[2] .

قلنا : ليس ذلك مرضيا عندنا ، ومن قبل ذلك فانما قبل للدليل الناسخ ورآه صالحا له .

---

(٢) روى الترمذي عن عائشة رضي الله عنها قالت : (ما مات رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أحل له النساء) في التفسير ، وقال حسن صحيح . ج٤/١٦٧ تحفة الاحوذي .
(٣) سورة الاحزاب آية (٥٠) .

(خاتمـــة)

في ما يعرف به تاريخُ الناسخِ •

(الأول) : اذا تناقَض نصّان فالمتأخر هو الناسخ •

ويعرف بطرق أن يكون في اللفظ ما يدل عليـــه كقوله صلى الله عليه وسلم : (كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها)[1] •

(الثاني) : اجماع الأمة في حكم على أنه منسوخ •

(الثالث) : أن يذكر الراوي التاريخ، ولا يثبت بنحو قوله كان الحكم علينا علينا كذا ثم نسخ ، ولا بتأخره في ترتيب كتابة المصحف ، ولا بكونِ الراوي من احداث الصحابة ، ولا بكونه اسلم عَامَ الفتح ، مالم يقل سمعتُ عامه ، ولا بكونه قد انقطعت صحبته ، ولا بكون أحد الخبرين على وفق قضية العقل والبراءة الأصلية •

الأصل الثاني من اصول الأدلّة

سُنّةُ رسول الله صلى الله عليه وسلم

وقوله صلى الله عليه وسلم حجة لدلالة المعجزة على صدقه ، أمـــا على من سمعه شفاها فبالذات •

واما على غيره ، فبواسطة المخبرين ، اما تواتراً ، واما آحـــاداً • فاشتمل هذا الاصل على مقدمة وقسمين •

---

(١) روى الامام مسلم في صحيحه عن ابي بريدة عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها •••) صحيح مسلم بهامش النووي ج٧/٤٦ ، وجعل النووي في شرحه لفظ (كنت) - وكذلك قال الحافظ ابن حجر اخـرجه مسـلم من حديث بريدة ••• لفظه (كنت) •

المقدمة في الفاظ الصحابة في نقل الأخبار

ومراتبها خمس

(**أقواها**) : سمعت رسول الله يقول كذا أو أخبرني ، أو حدثني ، أو شافهني ، وهو الاصل في الرواية والتبليغ •

(**الثانية**) : قال رسول الله كذا ، أو أخبر ، أو حدث ،

وهذا اذا ظهر من الصحابي فظاهره النقل ، وليس نعتاً فيه ، اذ قد يقول الشخص قال : فلان كذا ، اعتماداً على ما نقل اليه ، وان لم يسمعه منه •

(**الثالثة**) : ان يقول الصحابي أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا ، او نهى عن كذا • فهذا يتطرق اليه احتمالان .

احدهما في سماعه كما في قال •

الثاني : في الأمر ، اذ ربما يرى ما ليس بأمر أمراً ، ويتطرق اليه احتمال ثالث في عمومه وخصوصه ، حتى ظن قوم أن مطلق هذا يقتضي أمر جميع الأمة •

والصحيح ان من يقول بصيغة العموم ينبغي ان يتوقف في هذا ، حيث يحتمل أن يكون مسموعه أمراً للأمة ، أو لطائفة ، أو لشخص بعينه •

(**الرابعة**) : أمرنا بكذا ونهينا ، فتتطرق اليه الاحتمالات السابقة ،

ورابع هو الآمر ، فانه لا يدري انه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أو غيره من الأئمة وعلماء الصحابة •

(**الخامسة**) : كانوا يفعلون كذا •

فان اضاف ذلك الى زمن الرسول عليه السلام ، فهو دليل على جواز الفعل •

القســم الاول

في التواتــر وفيه ابواب

البــاب الاول

في اثبات ان التواتر يفيد العلم

واعلم أولاً ان الخبر هو القول الذي يتطــرق اليه التصــديق والتكذيب ، وهو قسم من اقسام الكلام القائم بالنفس •

فالعبارة وهي الأصوات المقطعة ليست خبراً لذاتها ، بل بقصد التعبير بها عمّا في النفس ، وهو الخبر لذاته •

ولهذا لم يكن الصادر من نحو النائم خبراً •

ثم الخبر المتواتــر مفيــد للعــلم ضرورة ، خلافاً للسّمنية ، حيث حصروا العلوم في الحواسّ وذلك باطل لضرورة أن الألف أكثــر مــن واحــد • والشيء لا يكون قديمــاً محدثاً ، بل نقول حصرهم العلوم في الحواس معلوم لهم ، وليس ذلــك مدركاً بالحواس • ولا يستريب عاقل في وجود بغداد ، وان لم يشاهدها •

فان قيل : لو كان هذا معلوما ضرورة لما خالفناكم •

قلنا : من يخالف فانما يخالف بلسانه ، او عن خبط في عقله أو عنــاد ، ولو تركنــا مــا علمناه ضرورة لقولكم للزمكم ترك المحسوسات لقول السّوفسطائية •

وقول من قال أن هذا العلم نظري مردود بأنه يحصل لمن ليس من أهل النظر ، كالبله والصّبيان •

فان قيل : لو كان ضروريا لعلمنا بالضرورة كونه ضروريا •

قلنا : ان كان الضروري عبارة عما نجد انفسنا مضطرة اليه ، فبالضرورة نعلم انا مضطرون اليه ، وان كان عبارة عما يحصل بغير واسطة فيجوز أن يحتاج في معرفة ذلك الى تأمل •

والحاصل انه على التقدير الثاني لا يلزم من كون العلم ضروريا ان تكون ضروريته ضرورية •

الباب الثاني
في شروط التواتر

وهي أربعة .

(**الاول**) ان يخبروا عن علم لا ظن .

(**الثاني**) ان يكون علمهم ضروريا مستندا الى محسوس .

(**الثالث**) ان يستوي طرفاه ووسطه في هذه الصفات .

(**الرابع**) العدد . وتهذيب الغرض منه برسم مسائل .

مسألة

عدد المخبرين . أما ناقص لا يفيد العلم ، أو كامل يفيده ، أو زائد يحصل العلم ببعضه ، وتقع الزيادة فضلا عن الكفاية . والكامل وهو أقل عدد يفيده ليس معلوماً لنا ، لكنا بحصول العلم الضروري نتبين كمال العدد .

واختلف في ان الكامل الذى يفيد العلم في بعض المواضع هل يتصور أن لا يفيده في بعض آخر ؟ أحاله القاضي .

وقال : كل ما يفيد العلم في واقعة يفيده في غيرها .

وهذا صحيح أن تجرد الخبر عن القرائن ، أما اذا اقترنت به قرائن تدل على التصديق ، فهذا يجوز أن تختلف فيه الوقائع والاشخاص ، وأنكر القاضي ذلك ، ولم يلتفت الى القرائن .

وهذا غير مرضي ، لان مجرد الاخبار يجوز ان يورث العلم عند كثرة المخبرين ، ومجرد القرائن أيضاً قد يورثه ، ولو لم يكن مخبر فلا يبعد أن تنضم القرائن الى الأخبار ، فيقوم بعض القرائن مقام بعض العدد ، وكأن القرائن المجتمعة المورثة للعلم مدرك سادس من مدارك العلم سوى ما ذكرناه في المقدمة ٠

فان قيل فهل يجوز ان يحصل العلم بقول واحد ؟

قلنا : حكى عن الكعبي جوازه ٠ ولا يظن بعاقل تجويزه مع انتفاء القرائن ،

اما اذا اجتمعت ، فلا يبعد ان تبلغ مبلغا لا يبقى بينها وبين اثارة العلم الا قرينة واحدة ، ويقوم اخبار الواحد مقام تلك القرينة ٠

فهذا مما لا يعرف استحالته ، ولكن قد جربنا كثيراً مما اعتقدناه بقول واحد جزماً مع قرائن أحواله ، ثم انكشف أنه كان تلبيساً ٠

مسألة

قطع القاضي رحمه الله بان قول الاربعة قاصر عن العدد الكامل . لانها[1] بيّنة شرعية تحتاج الى التزكية لتحصيل غلبة الظن ، ولا يطلب الظن في ما علم ضرورة ٠

---

(١) ألا ترى ان الاربعة عدد الشهود على الزنا ولا عبرة بشهادتهم قبل تزكيتهم من عدل ٠

مسألة

قال القاضي : علمتُ بالاجماع أن الاربعة ناقص ، أما الخمسة فأتوقف فيها ، لعدم قيام دليل الاجماع فيها .

وهذا ضعيف لانا نعلم بالتجربة ذلك . فكم من اخبار نسمعها من خمسة ، او ستة ولا يحصل لنا العلم بها ، فهو ايضا ناقص ، لا نشك فيه .

مسألة

اذا قدرنا انتفاء القرائن ، فاقل عدد يحصل به العلم الضروري معلوم لله تعالى ، وليس معلوما لنا ، ولا سبيل لنا الى معرفته الا بالتكلف ، كان نراقب عند تواتر الاخبار ، ونلاحظ قوة الظن من اخبار واحد بعد آخر الى ان يحصل العلم ،

فلو تُصُوّر الوقوف على اللحظة التي يحصل فيها العلم ، وحفظ حسابُ عدد المخبرين ، لاَمكَن الوقوف ، ولكن دركها عسير . فان قيل : فكيف علمتم حصول العلم المتواتر وأنتم لا تعلمون أقلّ عدده ؟ قلنا : كما نعلم أن الخبز يشبع ، وأن الماء يروي ، وان كنا لا نعلم أقل مقدار منه ، ونعلم أن القرائن تفيد العلم ، وان لم نقدر على حصر أجناسها ، وضبط أقل درجاتها .

مسألة

العدد الكامل اذا اخبروا ولم يحصل العلم بصدقهم ، فيجب القطع بكذبهم . لانه لا يشترط في حصول العلم الا شرطان .

احدهما كمال العدد .

والثاني اخبارهم عن مشاهدة .

فاذا كان العدد كاملا ، كان امتناع العلم ، لفوات الشرط الثاني ، فنعلم انهم بجملتهم كذبوا ، او كذب بعضهم في قوله اني شاهدتُ ذلك عامداً ، أو بانياً على توهم •

فان قيل : فان لم يحصل العلم بقولهم ، وقد كثروا كثرة يستحيل عادة توافقهم على الكذب ، ودخلولهم تحت ضابط فعلى ماذا يحمل كذبهم ؟ قلنا : انما يمكن ذلك بأن يكونوا منقسمين الى صادقين ، وكاذبين •

أما الصادقون ، فعددهم ناقص عن المبلغ الذي يستقل بأفادة العلم • واما الكاذبون ، فيحتمل ان يقع منهم التواطؤ ، لنقصان عددهم عن مبلغ يستحيل عليهم التواطؤ مع الانكتام •

خاتمة

في شروط فاسدة •

منها ان لا يحصرهم عدد ، ولا يحويهم بلد •

وهذا فاسد لأن الحجيج بأجمعهم اذا أخبروا بمانع صدهم عن الوقوف حصل العلم بقولهم وهم محصورون • وأهل الجامع اذا أخبروا عن نائبة منعتهم عن الجمعة علم صدقهم مع أنهم يحويهم مسجد •

ومنها اختلاف أنسابهم ، وأوطانهم ، وأديانهم •

وهذا فاسد ، لأن الاتحاد فيها لا يؤثر الا في امكان التواطؤ ، والكثرة الى كمال العدد تدفعه • فان قيل : فلنعلم صدق النصارى في نقلهم صلب عيسى عليه السلام • قلنا : صدقوا في مشاهدة شخصٍ مصلوبٍ قتيل يشبه عيسى ، ولكن شبّه لهم •

فان قيل : اذا تصور الأشتباه في المحسوس ، فليشك واحدٌ منا اذا رأى زوجته ، او ولده ، فلعله شبّه له . قلنا : ان كان الزمان زمان خرق العادة ، كزمان النبوة ، يجوز الأشتباه في المحسوس . ولكن ذلك لا يوجب الشك في غير ذلك الزمان . فان قيل : خرقها جائز في زماننا كرامة للأولياء . قلنا اذا فعل اللهُ ذلك نزعَ العلمَ الضروري عن قلوبنا ، فاذا وجدنا من انفسنا علما ضروريا بانه لم تنقلب العصا ثعباناً ، قطعنا بأن الله تعالى لم يخرق العادة وان كان قادرا عليها .

ومنها ان يكونوا اولياء . وهو فاسد ، لحصول العلم بقول الفسقة ، والمرجئة ، والقدرية .

ومنها ان لا يكونوا مكرهين بالسيف على الاخبار . وهو فاسد ، لانه ان علم خارجاً ان الخبر كذب وقد اكرهوا عليه ، فلا يحصل العلم ، والا حصل بقولهم ، كما اذا أكرهوا على أداء شهادة كتموها .

فان قيل : هل يتصور عدد يحصل العلم بقولهم اذا اخبروا عن اختيار ، ولا يحصل لو أخبروا عن اكراه ؟ قلنا : أحال القاضي ذلك لعدم التفاته الى القرائن ، وذلك جائز عندنا ، اذ بينا ان النفس تشعر بان هؤلاء على كثرتهم لا يجمعهم على الكذب جامع ثم تُصَدِّقُ .

ومنها شرط الروافض ان يكون فيهم الامام المعصوم . وهذا فاسد لانه اذا كان هو فيهم فلا حاجة الى غيره ، ولانه يلزمهم ان لا يحصل العلم بنقلهم النص على امامة علي رضي الله عنه ، اذا لم يكن في الناقلين معصوم . وان لا يلزم حجة الأمام عَلى من شاهده ، وأن لا تقوم الحجة بقول أُمرائه ، ودُعاتِه ، ورُسُلِه ، وقضاتِه ، الى غير ذلك .

الباب الثالث

في تقسيم الخبر

وله ثلاثة أقسام :

القسم الاول

ما يجب صدقه . وله أنواع سبعة .

(**الاول**) ما اخبر عنه عدد التواتر ، وليس في الاخبار ما يعلم صدقُه بمجرد الأخبار الا المتواتر .

(**الثاني**) ما اخبر الله تعالى به ، لاستحالة الكذب عليه بدليلين .

الاول إخبار الرسول صلى الله عليه وسلم بامتناعه عليه تعالى .

والثاني ان كلامه كلام نفسي ، ويستحيل الكذب فيه على من يستحيل عليه الجهل ، لقيامه بالذات على وفق العلم .

(**الثالث**) خبر الرسول ، لدلالة المعجزة على صدقه ، مع استحالة ظهور المعجزة على أيدي الكاذبين ، اذ لو أمكن ذلك لعجز الباري تعالى عن تصديق رسله ، والعجز عليه تعالى محال .

(**الرابع**) ما اخبر عنه الامة اجماعا في عصر ، لعصمتها عن الكذب باخبار الرسول صلى الله عليه وسلم . وفي معناها من اخبر الله او رسوله بصدقه .

(**الخامس**) كل خبر يوافق ما اخبر الله ، أو رسوله ، أو الامة به أو دل العقل أو السمع عليه .

(**السادس**) ما ذكره المخبر بمسمع من النبي صلى الله عليه وسلم ، ولم يكن غافلا عنه ، فسكت عليه .

(**السابع**) ما ذكر بين يدي جماعة امسكوا عن تكذيبه . والعادة تقضي بالتكذيب واامتناع السكوت لو كان كذبا .

فان قيل : لو ادعى واحد" امراً بمشهد جماعة ، وادعى علمهم به ، فسكتوا عن تكذيبه فهل يثبت صدقه ؟ قلنا : ان كان في محل النظر والاتهاد ، فلا ، أو من قبيل المشاهدات نعم .

فان قيل : فهل يدل على الصدق تواتر الخبر عن جماعة لا يجوز لمثلهم التواطؤ على الكذب ؟ قلنا : احال القاضي ذلك ، وقال قولهم يورث العلم ضرورة ان بلغوا حد" التواتر في علم الله تعالى ، فان لم يورثه دل على نقصان العدد ، ولا يجوز الاستدلال على صدقهم بالنظر في أحوالهم ، ومَن نَظَر الى القرائن فلا يبعد أن يعلم صدقهم بنوع من النظر .

فان قيل : خبر الواحد الذي عمل به الامة هل يجب تصديقه ؟ قلنا : ان عملوا على وفقه بدون استناد به فلعلهم عملوا على دليل آخر ، وان عملوا مستندين به ، فقد أُمروا بالعمل بخبر الواحد ، وان لم يتيقنوا صدقه فلا يلزم الحكم بصدقه .

فان قيل : لو قدر الراوى كاذبا ، لكان عمل الامة بالباطل . وهو خطأ لا يجوز عليها . قلنا : الأمة ما تُعُبِّدوا الا بالعمل بخبر يغلب عن الظن صدقه ، وقد غلب ، كالقاضي اذا حكَم بشهادة شاهدين شرعيين ، فليس بمخطىء وان بانا كاذبين .

القسم الثاني

من الأخبارِ ما يعلم كذبُه ، وهي أربعة :

(الاول) : ما يعلم خلافه بضرورة العقل ، أو نظره ، أو الحس ، أو إخبار التواتر .

(الثاني) : ما خالف النصّ القاطع من الكتاب ، والسُنّة المتواترة ، أو الاجماع .

(الثالث) : ما صرّح بتكذيبه جمعٌ كثير استحال تواطؤهم على الكذب ، كأن قالوا : حضرنا معه في ذلك الوقت فلم نجد ما حكاه من الواقعة .

(الرابع) : ما اختفى بنقله الآحاد ، وسكت الجمع الكثير عن نقله ، مع توفر الدواعي عليه ، وجَرَيان الواقعة بمشهدٍ منهم على زعم الناقل .

وبذلك نعلم كذب من ادعى معارضته القرآن ، ونصّ الرّسولِ صلى الله عليه وسلم على خلافة إمام معيّن ، وأمثال ذلك .

القسم الثالث

ما لا يعلم صدقه ولا كذبه ، فيجب التوقف فيه . فان قيل : عدم قيام الدليل على صدقه يدل على كذبه ، اذ لو كان صادقاً لمَا أخلانا الله تعالى عن دليل على صدقه .

قلنا : أولا ، ولِمَ يستحيلُ أن يخلّينا عن دليل على صدقه ؟ وثانياً ، لو قلب هذا الدليل وقيل : يعلم صدقه ، اذ لو كان كاذباً لما أخلانا الله تعالى عن دليل على كذبه لكان مقاوماً لكلامكم .

فان قيل : انما وجب اقامة المعجزة لنعرف صدقه فنتبعه في ما يشرعه ، فليجب عليه ازالة الشك في ما بلغ من الشرع بالمشافهة ، أو الاشاعة الى حدّ التواتر ، ليحصل العلمُ في حقّ من لم يشافهه .

قلنا : لا استحالة في أن يقسم الشارع شرعه الى ما يتعبد فيه بالعلم والعمل فيجب فيه ما ذكرتموه ، والى ما يتعبد فيه بالعمل دون العلم ، فيكون فرضُ من يسمع من الرسول العلم والعمل ، وفرض من غاب عنه العمل دون العلم ، ويكون العمل منوطاً بظن الصدق في الخبر دون العلم •

القسم الثاني من هذا الاصل

في أخبار الآحاد وفيه أبواب

الباب الاول

في اثبات التعبد به مع قصوره عن افادة العلم

وفيه مسائل .

مسألة

خبر الواحد ما لا ينتهي الى حد التواتر ، ولو نقله خمسة أو ستة مثلاً .

أمَّا خبر الرسول صلى الله عليه وسلم مما علم صحته فلا يسمى خبر الواحد . اذا عرفت هذا فاعلم أنه لا يفيد العلم ، وذلك معلوم بالضرورة .

وما حكي عن المحدِّثين أنه يوجب العلم فلعلَّهم أرادوا العلم بوجوب العمل ، فان العمل به واجب يقينا بشرطه ، أو أرادوا بالعلم الظن ، اذ قد يسمى العلم ظنَّاً .

وعليه قال قوم : خبر الواحد يورث العلم الظاهر ، لبداهة أن اليقين ليس له باطن وظاهر ، وانما هما للظن . وتمسكوا بقوله تعالى : (فان علمتموهن مؤمنات)[1] الآية . فانَّ المراد العلم الظاهر ، والا فحقيقة الايمان غير معلوم .

ولا حجة لهم فيه . فان المراد العلم الحقيقي بكلمتي الشهادة التي هي الايمان الظاهر المكلف به .

وقال بعض : انه يفيد العلم ، اذ لو لم يفده لما جاز العمل به ، لقوله تعالى : (ولا تَقفُ ما لَيْسَ لَكَ به عِلْم)[2] ... ولا

---

(١) سورة الممتحنة آية (١٠) .

(٢) سورة الاسراء آية (٣٦) .

تمسك لهم فيه ، لأن المراد بالآية منع الشاهد عن جزم الشهادة الا بما تحقق عنده ، وأما العمل بخبر الواحد فمعلوم الوجوب بدليل قاطع أوجب العمل به بشرطه •

مسألة

أنكر قوم جواز التعبد به عقلا •

ونقول لهم : من أين عرفتم استحالته ؟ أبالضرورة ؟ وليست ، والا لِمَ نُنازعكم فيها ؟ أم بدليل ؟ ولا دليلَ عليه ، اذ لا استحالة ذاتية ، ولا التفات الى المفسدة • ولو التفتنا اليها فلا بد من بيان وجهها •

فان قيل : وجهُها أنه قد يروى في سفك الدماء ، واستحلال الابضاع ، ويظن أنه أمر الله ، ويعمل به ، وربَّما يكذِبُ الراوي ، فنقع في الخطر الغير المتدارك •

قلنا : اِنْ كانَ السائل منكراً للشرائع ، فجوابه أنه لا استحالة في يقرر الخالق نظاماً لعباده يحفظ به نفوسَهم ، وأموالَهم ، وأعراضَهم •

فتارة يجعل على العمل به أدلَّة قطعية ، وتارة يجعل الظن دليلا عليه ، ويقول : جعلتُ ظنكم علامة وجوب العمل ، والظن يدرك وجوده بالوجدان ، فيكون الوجوب معلوماً •

ولو لم يعتبر بالظن لحصلت مفاسد لا تحصى ، فانَّ من قتل النفوس المعصومة ، وهتك الأعراض المحترمة ، ونَهَبَ الأموالَ ، ولم يشهد عليه عدد التواتر ، ولم يشاهَدْ حين أفعاله الشنيعة ، لوجب الانكفاف عنه ، وعدم التعرض له ، وفي ذلك فساد العلم •

وان كان مُقِراً بها فلا يتمكن منه لأنه تُعبد بالعمل بالشهادة ، والحكم ، والفتوى ، ومعاينة الكعبة المعظمة ، وخبر الرسول صلى الله عليه وسلم ، مع أن منها ما هو قطعي ، ومنها غيره .

فان قيل : فهل يجوز التعبد بالعمل بخبر الفاسق ؟

قلنا : يجوز عند قوم بشرط ظن الصدق ، وعندنا مطلقاً .

مسألة

ذهب قوم الى أنّ الدالّ على وجوب العمل بخبر الواحد هو العقل دون السمع .

واستدلوا عليه بدليلين :

(**الاول**) : انه لو لم يحكم به المفتي عند فقده الدليل من الكتاب ، والسنة المتواترة والاجماع لتعطلت الأحكام ، ولأنه اذا بُعِث النبي احتاج الى انفاذ الآحاد . اذ لا يقدر على مشافهة الجميع ، ولا اشاعة جميع أحكامه بالتواتر .

وهذا ضعيف لأن المفتي لما مر يرجع الى البراءة الاصلية ، كما لو فقد خبر الواحد ، وأما الرسول فليقتصر على من يقدر على تبليغه .

(**والدليل الثاني**) :

ان صدق الراوي ممكن ، فلو لم نعمل بخبر الواحد لكُنا قد تركنا أمر الله ورسوله صلى الله عليه وسلم ، فالاحتياط في العمل .

وهو باطل من وجوه :

(**أحدهما**) أن كذبه ممكن أيضاً .

(**الثاني**) أنه يلزم العمل بخبر الكافر والفاسق أيضاً .

(**الثالث**) أن براءة الذمة معلومة بالعقل ، فلا ترفع بالوهم .

مسألة

الصحيح أنه لا يستحيل التعبّد بخبر الواحد عقلا ، كما لا يجب ، ولكنه واقع سمعاً .

وقالت القدرية : بتحريم العمل به سمعاً .

ويدلُّ على بطلان مذهبهم أمورٌ .

(**الاول**) : اجماع الصحابة على قبول خبر الواحد في وقايع شتى لا تنحصر وان لم تتواتر آحادها . فان قيل : لعلّهم عملوا بها مع قرائن ، أو بأخبار أُخر صاحَبَتْها ، أو ظواهر ومقائس ، كما قلتم : أن عملهم بالعموم ، وصيغة الأمر والنهي ليس نصّاً صريحاً على أنهم عملوا بمجردها ، بل بها مع قرائن قارنتها .

قلنا : بين المقامين بَوْنٌ ، فانهم لم يقولوا في الصيغتين ، انما عملنا بمجرد الصيغة .

وقد قالوا هنا : لولا هذا الخبر لقضينا بغير هذا .

فان قيل : فقد تركوا العمل بأخبار كثيرة .

قلنا : ذلك لفقدهم شرط قبولها .

(**الثاني**) : ما تواتر من انفاذ الرسول صلى الله عليه وسلم أُمرائه ، وقُضاته ، ورسله ، وسُعاتَهُ الى الأطراف ، وهم آحاد ، ولا يرسلهم الا لقبض الصدقات ، وحلّ العهود وتقريرها وتبليغ أحكام الشرع . فان قيل : قد أعلَمهم صلى الله عليه وسلم تفصيل الصدقات شفاهاً ، وبأخبار متواترة ، وانما بعثهم لقبضها .

قلنا : ولِمَ وجب تصديقهم في دعوى القبض وهم آحاد ، ثم لم يكن بعثهم في الصّدقات فقط ، بل في تعليم الدين والحكم بين المتخاصمين ، وتعريف وظائف الشرع ؟

فان قيل : فلتجب عليهم قبول أصل الزكاة والصلاة ، بل أصل الدعوة والرسالة والمعجزة . قلنا : أما أصل الزكاة والصلاة فكان يجب

قبولها ، وأما الرسالة والايمان فلا ، اذ كيف يقول صلى الله عليه وسلم : قد أوجبت عليكم تصديقي ، وهم لم يعرفوا بعد رسالته ، أما بعد التصديق فيمكن الاصغاء الى رسله بايجابه الاصغاء عليهم .

فان قيل : فانما يجب قبول خبر الواحد اذا دل قاطع على وجوب العمل به ، فأولئك بماذا صدقوا الولاة في قولهم : يجب عليكم العمل بقولنا ؟ قلنا : بما قد تواتر اليهم من سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم أنه ينفذ الولاة ، والرسل آحاداً كسائر الأكابر والرؤساء لنشر أحكام الدين .

(**الثالث**) : أن العامي مأمور اجماعاً باتباع المفتي وتصديقه ، مع أنه قد يخبر عن ظنه ، فالذي يخبر بالسماع الذي لا يشك أولى بالتصديق .

فان قيل : هذا قياس لا يفيد الا الظن ، ولا يجوز اثبات الأصول بالظن والقياس .

والعمل بخبر الواحد أصل كيف ولا ينقدح وجه الظن فان المجتهد مما يضطر اليه ، ولو كلف آحاد العوام درجة الاجتهاد تعذر ذلك فهو مضطر الى تقليد المفتي .

قلنا : لا ضرورة في ذلك ، بل يرجع الى البراءة الاصلية ، كما وجب على المفتي بزعمكم اذا بلغه خبر الواحد ورده ، والرجوع اليهما اذا تعذر عليه التواتر ثم نقول : ليس هذا قياساً مظنوناً ، بل هو مقطوع به ، فانه في معناه ، لانه لو صح العمل بخبر الواحد في الانكحة لقطعنا به في البياعات ، ولم يختلف الأمر باختلاف المروى ، وها هنا لم يختلف الا المخبر عنه فان المفتي يخبر عن ظن نفسه ، والراوى عن قول غيره .

(**الرابع**) : قوله تعالى : (فلولا نفي من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم)[٢] .

---

(١) سورة التوبة آية (١٢٢) .

فان الطائفة نفر يسير ، كالثلاثة ، ولا يحصل العلم بقولهم . وفيه نظر ، لأنه ان كان قاطعاً ، ففي وجوب الانذار ، لا في وجوب العمل ، كما أن الشاهد الواحد يجب عليه أداؤها للعمل به وحده ، بل لينضم غيره اليه . وللمخالف شبهتان :

(الاولى) : أنه لا مستبيد للعمل به الا الاجماع وهو منتف لثبوت ردّه من النبي صلى الله عليه وسلم وأعيان الصحابة .

والجوابُ : أن الردّ لأسباب لا يقتضي بطلان الأصل .

(الثانية) : قوله تعالى : (ولا تقف ما ليس لك به علم)(١) .

والجواب من وجوه :

(الاول) : أن انكارهم لخبر الواحد أيضاً غير معلوم ، بل مدرك بالظن فلم قَفَوْهُ .

(الثاني) : أن وجوب العمل معلوم بالاجماع فلا جهالة فيه .

(الثالث) : أن المراد منع الشاهد عن جزم الشهادة بما لم يتحقق .

(الرابع) : أن هذا لو دل على بطلان خبر الواحد لدل على رد شهادة الاثنين والاربعة والرجل والمرأتين ، فكما علم بالنص وجوب العمل والحكم بهذه الأمور مع تجويز الكذب فكذلك بخبر الواحد .

(الخامس) : أنه يلزم تحريم نصب الخلفاء والقضاة لأنا لا نتيقن ايمانهم فضلا عن علمهم ودينهم .

---

(١) سورة الاسراء آية (٣٦) .

الباب الثاني

في شروط الراوي وصفته

وشروطه أربعة .

(**الاول**) : التكليف ، فلا تقبل رواية الصبي ، لأنه لا عقل له يخاف به من الله تعالى ويمنعه من الكذب ، والفاسق اوثق منه لخوفه منه تعالى ، مع أنه لا يقبل ، فالصبي أولى ، أما اذا كان طفلا مميزاً عند التحمل بالغاً عند الرواية فانه يقبل .

فان قيل : قال بعض : تقبل شهادة الصبيان في الجنايات .

قلنا : ذلك من الاستدلال بالقرائن .

(**الثاني**) : الضبط ، فلا يقبل رواية الغافل ، والطفل الغير المميز .

(**الثالث**) : الاسلام ، فلا تقبل رواية الكافر ، لاتهامه في الدين .

فان قيل : هذا انما يتجه في اليهود والنصارى ، ومن لا يؤمن بديننا ، فما قولكم في الكافر المتأول ؟

قلنا : كل كافر متأول ، أمَّا غيره وهو المعاند باللسان بعد معرفة الحق فنادر .

(**الرابع**) : العدالة ، قال تعالى : (ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا)(١) .
والعدالة عبارة عن استقامة السيرة والدين . ويرجع حاصلها الى هيئة راسخة في النفس ، تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعاً ، حتى تحصل الثقة بصدقه .

---

(١) سورة الحجرات آية (٦) .

مسـألة

قال بعض العراقيين : العدالة اظهار الاسلام فقط ، مع السلامة عن فسق ظاهر . فكل مسلم مجهول عنده عدل .

ويرده أمور :

(**الاول**) أن الفاسق مردود الشهادة والرواية بالنص . وأنـه لـو قُبِلَ روايته لكان أما بالاجماع أو القياس على العـادل ، ولا اجماع ، ولا هو في معنى العدل حتى يقاس عليه ، فصار الفسق مانعاً من الرواية ، كالصبا ، والكفر والرق في الشهادة ، ومجهول الحال في هذه الخصـال لايقبل ، فكذلك المجهول في الفسق .

(**الثاني**) أنه لا تقبل شهادة المجهول فكذا روايته .

(**الثالث**) أن المفتي المجهول الذي لا يدري أنه بلغ رتبة الاجتهـاد أم لا ، لايجوز للعامي قبول قوله ، فاذا لم يقبل قوله في حكايته عن نفسـه فكيف يقبل في حكايته عن غيره ؟

(**الرابع**) أن شـهادة الفرع لا تسـمع ما لم يعين الاصل اذا كان مجهولا عند القاضي ، وما ذلك الا لجهالته ، فلا يقبـل قول المجهـول عدالـة .

فان قيل : يلزمه ذكر شاهد الاصل ، فلعل القاضي يعرفه بفسـق فيرد شهادته .

قلنا : اذا كان حدّ العدالة هو الاسلام من غير ظهور فسق ، فقـد تحقق ذلك ، فلم يجب التتبع حتى يظهر الفسق .

(**الخامس**) أن مستندنا في خبر الواحـد عمـل الصحـابة ، وهـم قد ردوا خبر المجهول ، فتبين أن المقبول رواية هو المكلف العدل المسـلم

الضابط منفرداً أو لا .

وشُبَهُ الخصوم أربع .

(**الاولى**) أنه صلى الله عليه وسلم قبل شهادة الاعرابي وحده على رؤية الهلال ، ولم يعرف منه الا الاسلام .

قلنا : لِمَ لا يجوز أن يكون معلوم العدالة عنده صلى الله عليه وسلم بالوحي ، أو بالخبرة ، أو بتزكية من عرفه ؟

(**الثانية**) أن الصحابة قبلوا قول العبيد ، والنسوان ، والأعراب ، لأنهم عرفوهم بالاسلام لا الفسق . قلنا : انما قبلوا قول من عرفوا عدالته ، كأزواج النبي صلى الله عليه وسلم ، وحيث جهلوا ردوا .

(**الثالثة**) قولهم : لو أسلم كافر وشهد ، أو روى ، فان رددتم شهادته فبعيد ، وان قبلتم فلا مستند الا اسلامه ، وعدم معرفة الفسق منه . قلنا : لا نسلم قبول روايته ما لم نطلع على خوف في قلبه مانع عن الكذب ، فان سلمنا قبول روايته فذلك لطرو اسلامه ، وقرب عهده بالدين . فان قيل : اذا رجعت العدالة الى الهيئة النفسية المارة ، فلا دليل عليها الا الايمان . قلنا : لا يدل عليها ، فان التجربة حاكمة بأن فساق المؤمنين أكثر من عدولهم .

(**الرابعة**) قولهم : يقبل قول المسلم المجهول في كون اللحم من حيوان مذكّى ، وكون الماء طاهراً ، والجارية المبيعة غير مزوّجة ، الى غير ذلك . قلنا : المقبول في ما ذكر قول العدول ، الا في بعض مواد تقتضي المسامحة .

مسألة

اختلفوا في قبول شهادة الفاسق المتأول . قال الشافعي : أقبل شهادة الحنفي ، وأجُلده اذا شرب النبيذ . وقد قال : تقبل شهادة أهل

الاهواء ، الا الخطّابيه • واختار القاضي أنه لا تقبل روايـة المبتـدع ، وشهادته ، لأنه فاسق بفعله ، وبجهله بتحريم فعله ، ففسقه مضاعف •

ومثارُ هذا الخلاف أن الفسق يرد الشهادة ، لأنـه نقصان منصب يسلب الاهلية ، كالكفر ، والرّق ، أو هو مردود القول للتهمة •

ومذهب أبي حنيفة أن الكفر والفسق لا يسلبان الاهليه • ومذهب القاضي أنهما يسلبانها • والشافعي أن الكفـر نقصـان ، والفسق موجب للرد للتهمة •

فان قيل : يشكل على الشافعي من وجهين : أحدهما أنـه قضى بأن النكاح لا ينعقد بشهادة الفاسق ، وذلك لسلب الأهلية • الثاني : أنه اذا كان للتهمة فاذا غلب على ظن القاضي صدقه فليقبل •

قلنا : أما الاول ، فأخذه من قوله صلى الله عليه وسلم : (لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل)[1] وللشارع أن يشترط زيادة علـى أهليـة الشهادة ، كما شرط في الولي • وأما الثاني ، فسببه أن الظنون تختلف ، وهو أمر خفي ناطه الشرع بسبب ظاهر ، وهو عدد مخصوص ، ووصف مخصوص ، أعني العدالـة • ويدل أيضاً على مذهب الشافعي قبـول الصحابة قول الخوارج في الاِخبار ، والشهادة ، وكانوا فسقة متأوّلين لتورّعهم عن الكذب • فان قيل : فهل يمكن دعوى الاجماع على ذلك ؟

قلنا : لا ، فانا نعلم أن الأئمة قبلوا قول الخوارج ، لكنا لا نعـلم ذلك من جميع الصحابة •

---

(١) نقله الزيلعي عن ابن حبان وقال : قال ابن حبان : لا يصح في ذكر الشاهدين غير هذا الخبر ج٣/١٦٧ •
ورواه ابن حزم بلفظ (أيما امرأة نكحت بغير اذن وليها وشاهدي عدل فنكاحها باطل ••• الحديث) ج٩/٤٦٥ •

(خاتمـة)

تشترك الرواية والشهادة في اشتراط الأمور الاربعة ، وتنفرد الشهادة بالحرية ، والذكورة ، والبصر ، والعدد ، وعدم القرابة . وعدم العداوة . ولا يشترط في الراوي كونه عالماً فقيهاً ، ولا معروف النسب ، ولا مجالسة العلماء ، أو سماع الأحاديث . نعم اذا عارضه حديث العالم المتمارس ففي الترجيح نظر سيأتي ، ولا تقبل رواية من عرف باللعب والهزل في أمر الحديث ، أو كثرة السهو فيه ، ولا من جهل عينه ، بل من يقبل رواية مجهول الصفة لا يقبل روايته .

الباب الثالث

في الجرح والتعديل

وفيه أربعة فصول :

الفصل الاول

في عدد المزكى

شَرَطَه بعض في الجارح والمُعَدِل ، كما في مزكّي الشاهد • وقال القاضي : لا يشترط العدد في تزكيةَ الشاهد ولا الراوي ، وقوم يشترطه في الشهادة دون الرواية •

وهذا هو الاظهر عندنا [1] اذ لا معنى لزيادة مايثبت به الشيء على نفسه •

فان قيل : صح من الصحابة قبول رواية الواحد ، ولم يصح قبول تزكيته فيرجع الى قياس الشارع • قلنا : انا كما نعلم قبولهم لرواية الصِّدِّيقِ نعلمَ قبولهم تعديلَه •

الفصل الثاني

في اسباب الجرح والتعديل

قال الشافعي رضي الله عنه : يجب ذكر سبب الجرح دون التعديل ، وقوم مطلق الجرح يبطل الثقة ، ومطلق التعديل لا يثبتها ، وقوم لا بد من ذكر السبب فيهما جميعاً •• والقاضي لا يجب ذكره فيهما • والصحيح عندنا أن هذا يختلف باختلاف حال المزكي • واذا تعارضا قدمنا الجرح •

---

(١) وحاصله ان العدد الذي تثبت به الرواية لا يزيد على نفس الرواية

الفصـــل الثــالث

في نفس التزكية

وأنواعها أربعة :

(**الاول**) : صريح القول ، كأن يقول هو عدل •

(**الثاني**) أن يروي عنه خبرا ، اذا عرف من عادته ، أو بصريح القول أنه لا يستجيز الرواية الا من العدل ، والا فلا يكون تعديلا •

فان قيل : فكيف لايكون اياه ، ولو عرفه بالفسق ثم روى عنــه كان غاشــاً في الديــن ؟

قلنا : من يروي خبراً لا يوجب على غيره العمل به ، ولكن يقول سمعته يقول كذا وصدق فيه • والبحث عن عدالتــه موكول الى من أراد القول والعمل •

(**الثالث**) العمل بخبره اذا عرفنا يقيناً أنه عمل بمحض الخبــر ، والا فلو أمكن حمل عمله على الاحتياط ، أو العمل بدليل آخر لم يكن تعديلا له •

فان قيل : لعله ظن أن الاسلام وعدم الفسق عدالة • قلنا : هـــذا الاحتمال يتطرق الى التعديل بالقول أيضاً ، ولا ينقطــع ألا بذكـــر سبب العدالة ، وكلامنا مبني على الاكتفاء بالتعديل المطلق ، ولا نظر فيه الى ذلك الاحتمال •

فان قيل : لعله عرفه عدلا ، ويعرفه غيره بالفسق • قلنا : ومن عرف فسقه لا يلزمه العمل بـــه •

(**الرابع**) الحكم بشهادته ، وذلك أقوى من تزكيته بالقول •

الفصل الرابع

في عدالـة الصحـابة رضي الله عنهم

والذي عليه السلف الصالحون ودرج عليه الخلف من أهل السنّة أن عدالتهم معلومـة بتعديل الله إياهم وثنائـه عليهم في آيات عديدة •• وكذلك النبي صلى الله عليه وسلم في أحاديثه الصحيحة ، وأي تعديل أصح من تعديلهما ، على أن في ما اشتهر وتواتر من أحوالهم في الهجرة والجهاد ، وبذل الأرواح والأموال ، وترك الأزواج والأطفال ، وقتـل الآباء والأهالي في موالاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ونصرته كفايـة في القطع بعد التهم ، وما وقع عن آحاد منهم عمل بمقتضاه في حقهم ، وما جرى مـن المخالفات فمبني علـى الاجتهاد • فللمصيب منهـم أجـران وللمخطىء أجر واحد ••• فجزاهم الله تعـالى عنـا وعن سائر المسلمين ورضي عنهم وعنا بهم أجمعين •

فان قيل : القرآن اثنى على الصحابة فمن هم ؟ قلنا : الاسم لايطلق الا على من صحبه ، ثم يكفي للاسم مـن حيث الوضـع الصحبـة ولو ساعـة ، ولـكن العـرف خصصـه بمن كثـرت صحبتـه • وتعرف بالتواتر ، والنقل الصحيح ، وبقـول الصحابي كثرت صحبتي ، ولا حد لها •

الباب الرابع
في مستند الراوي وكيفية ضبطه

للمستند خمس مراتب ؟

(**الاولى**) قراءة الشيخ عليه في معرض الاخبار ليروي عنه ، فللراوي حينئذ أن يقول حدثنا وأخبرنا ، وقال فلان ، وسمعته يقول •

(**الثانية**) قراءته على الشيخ وهو ساكت ، فهو كقوله هذا صحيح . والا لكان سكوته وتقريره عليه قادحاً في عدالته • وللراوي حينئذ أن يقول أخبرنا ، وحدثنا فلان قراءة عليه • أما قوله حدثنا مطلقاً ، فالصحيح انه لا يجوز ، لأنه يشعر بنطقه ، وذلك منه كذب ، الا اذا علم بدليل أنه يريد به القراءة على الشيخ دون سماع حديثه •

(**الثالثة**) الاجازة ، كأن يقول : أجزت لك أن تروي عني الكتاب الفلاني • وللراوي حينئذ أن يقول حدثنا وأخبرنا اجازة ، لا حدثنا فقط ، لاشعاره بسماع كلامه وهو كذب •

(**الرابعة**) المناولة ، وصورتها أن يقول : خذ هذا الكتاب وحدِّث به عنِّي ، فقد سمعته من فلان •

ولا معنى لمجرد المناولة دون هذا اللفظ ، وأما اللفظ فيكتفي به وحده • وكما يجوز رواية الحديث بالاجازة ، يجب العمل به ، خلافاً لبعض أهل الظاهر •

(**الخامسة**) الاعتماد على الخط ، بأن يرى مكتوبا بخطه انى سمعت على فلان كذا ، ولا يجوز حينئذ أن يرويه عنه ، لأن روايته شهادة عليه بأنه قال : والخط لا يقيده •

أما اذا قال : هذا خطي قُبِلَ قوله ، ولكن لا يروي عنه ما لم يسلّطه على الرواية بصريح قوله ، أو بقرينة . أما اذا قال عدل هذه نسخة صحيحة من صحيح البخاري فرأى فيه حديثاً ، فليس له أن يروي عنه ، لكن هل يلزمه العمل به ؟

والجواب انه ان كان مقلداً فعليه أن يسئل المجتهد . أو مجتهداً . فقال قوم : لا يجوز له العمل به . وقوم يجوز اذا علم صحتها بقول عدل .

وعلى الجملة فلا ينبغي ان يروي الا ما يعلم سماعه ، وحفظه ، وضبطه وقت الاداء بحيث يعلم ان ما أداه هو الذي سمعه ولم يتغير منه حرف ، فان شك في شيء منه ، فليترك الرواية ، ويتفرع عن هذا مسائل .

مسألة

اذا كان في مسموعاته من الزهري مثلا حديث واحد شك انه سمعه منه ، أم لا ، لم يجز له ان يقول : سمعت الزهري . ولا قال الزهري لأنّ قوله : قال الزهري شهادة عليه بالقول ، فلا يجوز الا عن علم ، بل لو سمع منه احاديث ، وفيها حديث واحد علم انه لم يسمعه ، والتبس عليه عينه ، فليس له روايته ، بل ليس له رواية شيء منها عنه .

ولو غلب على ظنه في حديث انه مسموع منه ، لم تجز الرواية بغلبة الظن ، كالشاهد ينبغي ان لا يشهد الا على المعلوم .

فان قيل . الواحد في عصرنا يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا ، ولا يتحقق له ذلك .

قلنا : لما علمنا انه لاطريق لتحقيق ذلك له، لعدم معاصرته صلى الله عليه وسلم ، علمنا ان ليس معنى قوله انه سمعه منه عليه الصلاة والسلام ، بل انه سمعه من شخص يثق به ، او رآه في كتاب يعتمد عليه .

فغاية ذلك اسناد الحديث اليهما لا الى حضرة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فالحديث بالنسبة اليه مرسل ، ولذلك لا يلزم السامع العمل به من حيث هو هو .

ولا يجوز له ذلك الاسناد ، الا ان وثق بالشخص ، وكان الكتاب معتمدا عليه .

مسألة

اذا انكر الشيخ الحديث انكار جاحد قاطع بكذب الراوي لم يعمل به ، ولم يصر الراوي مجروحا ، أو انكار متردد فيعمل به ، لأن الفرع جازم ، والاصل غير قاطع بتكذيبه .

وَذهَبَ الكرخي الى نسيان الشيخ الحديث يبطله ، مستدلا بأنه الأصل ، وانه ليس له العمل به اذ ذاك فكيف لفرعه . قلنا : للشيخ العمل اذا روى العدل له عنه ، الا ان بقى شكه مع رواية العدل له ،

وللراوي العمل اذا قطع بأنه سمعه منه ، وعلى غيرهما العمل ، جمعا بين تصديق الشيخ في النسيان ، والفرع في الرواية .

وقد ذهب الى العمل به مالك والشافعي وجماهير المتكلمين .

مسألة

أنفراد الثقة عن جماعة النّقلة بزيادة في الحديث مقبول عند الجمهور اذا قطع هو بالسماع والآخرون ما قطعوا بالنفي .

فأن قيل : انفراده بالحفظ بعيد مع اصغاء الجميع • قلنا : تصديق الجميع أولى اذا كان ممكنا لا كما هنا لامكان وجود مانع لمن يحفظها كعدم حضوره أو تكرر المجلس ، والمنفرد انفراد بمجلس الزيادة ، أو حفظ كل ونسوها الا الواحدَ ، أو عَرَضَ شاغل ادهش غيرَ السامع ، أو نحوَها •

مسألة

جوز الشافعي ومالك وابو حنيفة وجماهير الفقهاء نقل الحديث بالمعنى للعالم بمواقع الخطاب ، ودقائق الالفاظ ، دون الجاهل بها •

وقال فريق : لا يجوز للعالم بها ، الا ابدال اللفظ بما يساويه ويرادفه في المعنى ، وذلك فيما فهمه قطعا ، لا فيما فهمه بنوع استدلال يختلف فيه الناظرون •

وعليه يحمل قوله صلى الله عليه وسلم (نضر الله امرء سمع مقالتي فوعاها فأداها كما سمعا ، فرب مبلّغ أوعى من سامع ، ورب حامل فقه ليس بفقيه ، ورب حامل فقهٍ الى من هو افقه منه)[1] •

مسألة

من جوّز النقل بالمعنى جوّز نقل بعض الحديث وترك البعض ان كان قد رواه مرة بتمامه ، ولم يتعلق المذكور بالمتروك تعلقاً بغير معناه ، ولم يتطرق اليه سوء الظن بالتهمة •

---

(١) روى البخاري بعضه معلقاً في باب العلم ج١/١٤٥ • هامش فتح الباري ووصله في باب الحج •

وروى الترمذي الحديث بالفاظ مختلفة • ج٥/٣٣ ـ ٣٤ ـ باب ٧ ـ رقم ٢٦٥٦ ـ ٢٦٥٦ ـ ٢٦٥٨ • والامام احمد ج١/٤٣٧ ، والشافعي في الرسالة ١٧٥ •

إما اذا تعلق به كشرط العبارة ، او ركنها ، او ما به التمام ، فنقل البعض تحريف وتلبيس ، أو تطرق اليه ذلك ، بأن اتهم باضطراب النقل ، وجب عليه الأحتراز عنه •

مسألة

المرسل مقبول عند مالك وابي حنيفة والجماهير ، ومردود عند الشافعي والقاضي ، وهو المختار •

وصورته ان يقول من لم يعاصر النبي صلى الله عليه وسلم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا • لأن الراوي لو ذكر شيخه ، ولم يعدله ، وبقي مجهولا عندنا لم نقبله ، فاذا لم يذكره فالجهل اتم ، اذ لو لم تعرف عينه لم تعرف عدالته •

فان قيل : رواية العدل عنه تعديل له • قلنا الجواب من وجهين : الاول انه غير مسلّم ، فأن العدل قد يروي عمن لو سئل عنه لتوقف فيه أو جرحه ، وقد رئيناهم رووا عمن اذا سئلوا عنه عدّلوه مرة : وجرحوه أخرى ، أو قالوا لا ندري ، فالراوي عنه ساكت عن تعديله ، لا يُقال ليس ذلك الراوي ساكتاً عن تعديل شيخه ، بل معدل له لأنه ساكت عن جرحه ، وكل ساكت عن الجرح معدل ، لأنا نقول : لو كان السكوت عن الجرح تعديلا ، لكان السكوت عن التعديل جرحا ، وليس ، فليس ، ولكان الراوي الجارح لشيخه مكذّبا لنفسه في تعديله الثابت بروايته عنه • ولأن شهادة الفرع المتحمل لها ليس تعديلا للأصل ما لم يصرح به • وافتراق الرواية والشهادة في بعض التعبدات لا يوجب فرقاً في هذا المعنى • كما لم يوجب فرقاً في رواية المجروح والمجهول •

فان قلت العنعنة كافية مع احتمال عدم قبول السماع ولا تقبل في الشهادة ، فبينهما فرق • قلنا : العنعنة انما تقبل اذا كان الشيخ معلوماً ،

وقد علم من عادة الراوي انه يريد بها السماع عنه[1] ، فلا تفيد جواز الرواية عن المجهول ، والمرسل مروى عن المجهول فلا يقبل .

الوجه الثاني انه لو سلّمنا ان رواية العدل تعديل للشيخ ، لكان تعديلا مطلقا ، والتعديل المطلق بدون ذكر السبب غير مقبول ، ولو قبل التعديل المطلق فذلك في حق من عرف عينه ، واما الشيخ في المرسل فمجهول العين ، هذا .

واحتج القابلون للمرسل باتفاق الصحابة والتابعين على قبول مرسل العدل ، فابن عباس رضي الله عنهما مع كثرة روايته قيل أنه لم يسمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم الا أربعة أحاديث لصغر سنه ، وروى ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : (من صلى على جنازة فله قيراط) ثم أسنده الى أبي هريرة[2] .

---

(١) وانما تختار العنعنة شحا على الوقت والادوات ان يضيعا والا فالشيخ المعنعن عنه معلوم .

(٢) روى الامام مسلم في صحيحه كان عبدالله بن عمر رضي الله عنهما يصلي على الجنازة ثم ينصرف فلما بلغه حديث ابي هريرة رضي الله عنه قال (لقد ضيعنا قراريط كثيرة) وذلك ان با هريرة روى عن النبي صلى الله عليه وسلم (قال من صلى على جنازة ولم يتبعها فله قيراط فان تبعها فله قيراطان ....) ج٧ ـ ١٤/١٥ بهامش النووي .

وروى ابو هريرة : (ان من أصبح جنبا في رمضان فلا صوم له فلما روجع قال حدثني به الفضل بن عباس)[١] .

وقال البراء بن عازب ماكل ما نحدثكم به سمعناه من رسول الله صلى الله عليه وسلم لكن سمعنا بعضه وحدثنا اصحابه بعضه[٢] .

واما التابعون فقد قال : النخعي : اذا قلت حدثني فلان عن عبدالله فهو حدثني ، واذا قلت : قال : عبدالله فقد سمعته من غير واحد ، وكذلك نقل من جماعة من التابعين قبول المرسل .

والجواب من وجهين :

(**الاول**) ان هذا صحيح ، ويدل على قبول بعضهم المراسيل ، والمسألة في محل الأجتهاد ، ولا يثبت فيها اجماع اصلا ، وفيـــه ما يدل على ان الجملة لم يقبلوا المراسيل ، ولذلك باحثوا ابن عمـــر وابن عباس وابـــا هريرة مع جلالة قدرهم ... لا للشك في عدالتهم ولكن للكشف عن الراوي . فان قيل قبل بعضهم وسكت الآخرون فكان اجماعا .

قلنا : لا نسلم ثبوت الأجماع بسكوتهم ، لاسيما في محل الاجتهاد ، بل لعله سكت مضمرا للانكار ، أو مترددا فيه .

(**الثاني**) ان من المنكرين من قبل مرسل الصحابي ، لانهم حدثوا عن

---

(١) رواه الامام مسلم في صحيحه عن ابي بكر رضي الله عنه قال سمعت أبا هريرة رضي الله عنه يقص ..... ثم ردّ أبو هريرة رضي الله عنه ما كان يقول في ذلك الى الفضل بن العباس فقـــال ابو هـــريرة سمعت ذلك من الفضـــل .....) وهو حـــديث طويـــل ج٧/ ٢٢٠ بهامش النووي .

(٢) رواه الامام احمد في مسنده بلفظ (ما كل حديث سمعناه من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، كان يحدثنا اصحابنا عنه ، كانت تشغلنا عنه رعية الابل) ج٤/ ٢٨٣ ، وله شواهد ، منها ما رواه البخاري.. ولكني سمعت أخبرني اسامة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : . ج٤/ ٣١٨ بهامش الفتح ، والمسند للامام أحمد ج٥/ ٢٠٠ .

الصحابة وكلهم عدوم . ومنهم من اضاف اليه مراسيل التابعين ، لانهم رووا عن الصحابة . ومنهم من خصص كبار التابعين بقبول مرسله .

والمختار أن التابعي أو الصحابي اذا عرف بصريح خبره ، أو بعادته انه لا يروي الا عن الصحابي ، قبل مرسله ، والا فلا .

مسألة

خبر الواحد العدل في ما تعم به البلوى مقبول ، خلافا للكرخي وبعض اصحاب الرأي .

بخلاف ما لو انفرد واحد بنقل ما تحيل العادة فيه أن لا تستفيض كسقوط الخطيب عن المنبر بمحضر أهل الجمعة ، وكذلك القرآن ، لا يقبل فيه خبر الواحد ، لعلمنا بأنه صلى الله عليه وسلم تعبد باشاعته ، واعتنى بالقائه الى كافة الخلق ، والدواعي توفرت على اشاعته ونقله ، لانه اصل الدين .

فان قيل : وما تعم به البلوى مما وجب على الشارع اشاعته وتوفرت الدواعي على نقله ، فكيف يناجي به الرسول الآحاد ويقبل فيه خبر الواحد ؟ قلنا : إن الاحكام التي تعم به البلوى ، مما لا تكاد تحصى ، ويخرج عن الوسع اشاعة جميعها ، فلذا لم يكلف الله سبحانه رسوله باشاعتها جميعا ، بل كلفه اشاعة البعض ، وجوز له رد الخلق الى خبر الواحد في البعض .

فان قلت : فما الضابط لما تعبد فيه بالاشاعة ؟ قلنا : الضابط العقلي منتف ، اذ لله تعالى ان يفعل في تكليف رسوله ما يشاء ، والضابط الاستقرائي أربعة .

(**الاول**) ما أوحي اليه من القرآن الشريف .

(**الثاني**) مباني الاسلام الخمس ، أي كلمتي الشـــهادة والصلاة والزكاة والصيام والحج .

(**الثالث**) أصول المعاملات التي ليست ضرورية، كأصل البيع والنكاح والاعتاق واستيلاء ، وقد أُشيعت هـذه الأقسام الثلاثة أمـا على المسلمين عامة ، أو على أهل العلم خاصة .

(**الرابع**) تفاصيل هذه الاصول فمنها ما استفاض واشيع حتى وصل الى حد التواتر ، ومنها ماليس كذلك ، ونقل أحادا هذا :

الاصل الثالث من اصول الادلة الاجماع

وفيـــه أبـواب .

الباب الاول

في اثبات كونه حجة على منكريه

ونحتاج الى تفهيم لفظ الاجماع ، وبيان تصوره ، وامكان الأطلاع عليه ، والدليل على كونه حجة .

أما لفظ الاجماع ، فلغة مشترك بين الاتفاق والأزماع أي العزم المصمم ، وعرفا اتفاق امة محمد صلى الله عليه وسلم على أمر من الأمور الدينية .

وما ذهب اليه النظام من انه كل قول قامت حجته وان كان قول واحد ، فمخالف للغة والعرف .

وأما تصوره فدليله وقوعه ، فقد وجدنا الأمة مجمعة على أن الصلوات الخمس واجبة ، وأن صوم رمضان واجب .

فان قيل الأمة مع كثرتها واختلاف دواعيها يستحيل ان تتفق آرائها ، كما يستحيل اتفاقها على أكل الزبيب مثلا . قلنا : لا داعي لجميعهم على تناول الزبيب ، ولكن لهم الداعي على الاعتراف بالحق . والكثرة انما تؤثر عند تعارض الدواعي ، والداعي هنا واحد ، وهو مستند الاجماع الذي هو في الأكثر نصوص متواترة وامور معلومة ضرورة بقرائن الاحوال ، والعقلاء كلهم فيه على منهج واحد .

واما تصور الاطلاع على الاجماع ، فذلك ممكن بمشافهتهم ان كانوا عددا يمكن لقائهم ، والا فمذهب قوم بالمشافهة ، ومذهب آخرين بأخبار التواتر عنهم ، كما عرفنا ان مذهب جميع اصحاب الشافعي بطلان النكاح بلاولى .

فان قيل : مذهبهم مستند الى قائل واحد ، هو الشافعي ، أما قول جماعة لا ينحصرون كيف يعلم ؟ وقول أمة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم في أمور الدين يستند إلى ما فهموه من سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم أو سمعوه منه ، ثم اذا انحصر أهل الحل والعقد فكما يمكن ان يعلم قول واحد ، أمكن أن يعلم قول الثاني الى العشرين .

فان قيل : لعل أحداً منهم في أسر الكفار . قلنا : تجب مراجعته ، ومذهب الأسير ينقل ، كمذهب غيره .

فان قيل : فلو عرف مذهبه ربما يرجع عنه بعده . قلنا : لا أثر لرجوعه بعد انعقاد الاجماع ، ولا يتصور رجوع جميعهم ، اذ يصير أحد الأجماعين خطأً ، وذلك ممتنع ، بدليل السمع .

واما اقامة الحجة على استحالة الخطأ على الأمة ، وكون الاجماع حجة ، فانما يعلم بكتاب او سنة متواترة او عقل .

اما الكتاب فكقوله تعالى (وكذلك جعلناكم امةً وسطا لتكونوا شهداء على الناس)[1] . وقوله (كنتم خير أمة أخرجت للناس)[2] .

---

(١) سورة البقرة آية (١٤٤) .
(٢) سورة آل عمران آية (١١١) .

وقوله : (وممن خلقنا أمة يهدون بالحق وبه يعدلون)[1] •

وقوله : (واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا)[2] •

واقوى منها قوله تعالى : (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم)[3] •

فان ذلك يوجب اتباع سبيل المؤمنين •

واما السنة فنقول تظاهرت الروايات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالفاظ مختلفة مع اتفاق المعنى ان هذه الأمة معصومة عن الاتفاق على الخطأ • وقد اشتهرت على السنة الثقات من الصحابة رضي الله عنهم ،

كعمر ، وابن مسعود وابي سعيد الخدري وانس بن مالك وابن عمر وابي هريرة وحذيفة وغيرهم من نحو (لا تجتمع امتي على الضلالة ، ولم يكن الله ليجمع أمتي على الضلالة ، وسألت الله ان لا يجمع أمتي على الضلالة فأعطانيها ، ويد الله مع الجماعة)[4] ، (ولا تزال طائفة

---

(١) سورة الاعراف آية (١٨١) •
(٢) سورة آل عمران آية (١٠٤) •
(٣) سورة النساء آية (١١٦) •
(٤) روى الترمذي بلفظ عن ابن عمر رضي الله عنهما (ان الله لا يجمع امتي على أو قال ــ شك من الراوي ــ امة محمد على ضلالة ، ويد الله على الجماعة ومن شذ فانما يشذ في النار) قال الترمذي هذا حديث غريب من هذا الوجه • ورواه عن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (يد الله مع الجماعة) • قال صاحب تحفة الاحوذي شرح الترمذي • عن الحديث الاول حديث ضعيف وله شواهد • ج٣/٣٠٧ ــ ٣٠٨ • ورواه ابن ماجة ٢/١٣٠٣ (ان امتي لا تجتمع على ضلالة فاذا رأيتم اختلافا فعليكم بالسواد الأعظم) • وفيه ابو خلف الاعمى وهو ضعيف (ابن حبان المجروحين ١/٢٦٧) • ورواه الحاكم في المستدرك ١/١١٦ من حديث ابن عباس ــ قال الذهبي في تلخيص المستدرك : ابراهيم عدله

من أمتي على الحق ظاهرين لا يضرهم من خالفهم)[١] •

وهذه الأخبار لم تزل ظاهرة في الصحابة والتابعين الى زماننا هذا لم يدفعها احد من أهل النقل سلفاً وخلفاً . بل هي مقبولة من موافقي الأمة ومخالفيها •

ولم تزل الأ تحتج بها في أصول الدين وفروعه • فان قيل : هذه الاخبار ليست متواترة ، ونقل الآحاد لا يفيد العلم ، فلا حجة فيها •

قلنا : وجه الحجة فيها طريقان :

(أحدهما) ان ندعي العلم الضروري بأن الرسول صلى الله عليه وسلم قد عظم شأن هذه الأمة ، واخبر عن عصمتها عن الخطأ بمجموع هذه الاخبار وان لم تتواتر آحادها ، وبمثل ذلك صح •

نعلم شجاعة علي وسخاوة حاتم ، وفقه الشافعي ، وتعظيم الرسول عليه السلام لصحابته ، وثنائه عليهم وان لم يكن آحاد الاخبار فيها متواترة •

عبدالرزاق ووثقه ابن معين) • ورواه احمد في مسنده ٦/٣٩٦ عن ابي وهب الخولاني عن رجل قد سماه عن ابي بصرة (سألت ربي عز وجل اربعاً فأعطاني ثلاثاً ومنعني واحدة سألت الله ان لا يجمع أمتي على ضلالة فاعطانيها •••) •

(١) روى الامام احمد في مسنده عن ابي امامة الباهلي رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (لا تزال طائفة من امتي على الدين ظاهرين لعدوهم قاهرين لا يضرهم من خالفهم إلا ما اصابهم عن لأواء •••• ج٥/٢٦٩ • وروى مسلم عن جابر بن عبدالله رضي الله عنه يقول سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول : (لا تزال طائفة من امتي على الحق ظاهرين الى يوم القيامة) • ج٢/١٩٣ بهامش النووي •
وفي المسند عن جابر رضي الله عنه بلفظ (لا تزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق ظاهرين الى يوم القيامة ••••) ج٣/٣٤٥ •

ويشبه ذلك ما يعلم من مجموع قرائن آحادها لا تنفك عن الاحتمال ومع ذلك ينتفي الاحتمال عن مجموعها .

(**الطريق الثاني**) ان ندعي العلم الاستدلالي بتعظيم الرسول لشأن أمته واخباره عن عصمتهم عن الاتفاق على الخطأ من وجهين :

(**الاول**) إنه لو لم يكن مضمون تلك الاخبار حقا لما تمسك بها السلف والخلف في اثبات الأجماع ، ولم تتوافق الامم في الاعصار المتكررة على التسليم .

(**الثاني**) انه لو لم تكن تلك الاخبار ثابتة صادقة مستندة الى أصل مقطوع لما اثبت المحتجون بها اصلا مقطوعا ، وهو الاجماع الذي يحكم به على كتاب الله وسنة رسوله المتواترة ، لان رفع المقطوع بغير المقطوع باطل .

وللمنكرين في المعارضة ثلاثة مقامات .

المقام الاول الرد .

وفيه ثلاثة اسئلة .

الأول قولهم لعل واحدا خالف هذه الاخبار وردها ولم ينقل الينا .

قلنا : هذا تحيله العادة ، اذ الاجماع اعظم اصول الدين فلو خالف فيه مخالف لعظم الامر واشتهر الخلاف ولم يندرس ، كما لم يندرس خلاف الصحابة في دية الجنين ، وحد الشرب .

الثاني قولهم استدللتم بالخبر على الاجماع ثم استدللتم بالاجماع على صحة الخبر ، وذلك درر .

قلنا : لا ، بل استدللنا على الأجماع بالخبر ، وعلى صحة الخبر بخلو الاعصار عن المدافعة والمخالفة .

(الثالث) : قولهم بم تنكرون على من يقول : لعلهم أثبتوا الاجماع لا بهذه الأخبار ، بل بدليل آخر .

قلنا : قد ظهر منهم الاحتجاج بها في المنع من مخالفة الجماعة وتهديد من يفارقها .

(الرابع) : قولهم لما علمت الصحابة صحة هذه الاخبار فلم لم يذكروا طريق صحتها للتابعين حتى ينقطع الارتياب ؟

قلنا : لأنهم علموا تعريفه صلى الله عليه وسلم عصمة هذه الأمة بقرائن وامارات ، لا تدخل تحت الحصر ، ولا تحيط بها العبارات ، فاكتفوا بعلم التابعين بأن الخبر المشكوك فيه لا يثبت به أصل مقطوع ، ويقع التسليم به في العادة . فكانت العادة في حق التابعين أقوى من الحكاية .

المقام الثاني في التأويل

ولهم تأويلات ثلاثة .

التاويل الاول

أن المراد بالضلالة في قوله صلى الله عليه وسلم . (لا تجتمع أمتي على ضلالة) الكفر والبدعة ، وأما قوله على الخطأ في بعض الروايات فلم يتواتر ، وان تواتر فالخطأ عام ، ويمكن حمله على الكفر .

قلنا : الضلال لا يناسب الكفر في وضع اللسان ، قال تعالى : (ووجدك ضالاً فهدى)(١) . وقال اخباراً عن موسى عليه السلام : (فعلتها اذاً وأنا من الضالين)(٢) .

(١) سورة الضحى آية (٧) .
(٢) سورة الشعراء آية (٢٠) .

وما أراد من الكافرين ، بل من المخطئين • على أنه قد فهم صرورة عظيم شأن هذه الأمة •

والعصمة عن الكفر قد تحققت في حق العشرة المبشرة ، بل وكم آحاد عصموا عن الكفر حتى ماتوا ، فلا بد أن يراد بها ما لم تعصم منه الآحاد من الخطأ والكذب في الدين •

التاويل الثاني

قولهم : غاية هذا أن يكون عاماً يوجب العصمة عن كل خطأ ، ولكن يحتمل أن يخص ببعض أنواع الخطأ من الشهادة على الأمم ، أو العصمة عن الخطأ في ما يوافق النص المتواتر ، أو دليل العقل دون ما يكون بالاجتهاد •

قلنا : لا ذاهب من الأمة الى هـذا التفصيل ، وما دل على جواز خطأهم في شيء دل على جوازه في شيء آخر ، واذا لـم يكن فارق فالتخصيص تحكم •

ثم إنه عليه الصلاة والسلام ذم من خالف الجماعة وأمر بموافقتها ، فلو لم يكن المعصوم فيه معلوماً استحال الاتّباع ، الا أن تثبت العصمة مطلقاً . وبه تثبت فضيلة الأمة وشرفها ، فأما العصمة عن شيء دون آخر ، فهو ثابت لكل كافر فضلا عن المسلم وعن جميع الأمة •

التاويل الثالث

أن أمته كل من آمن به الى يوم القيامة •

فلعلّه أراد صلى الله عليه وسلم أن جميع أمتـه أولهم وآخرهم لا يجتمعون على خطأ ، أي أن كل حكم انقضى على اتفاق أهل الاعصار كلها بعد بعثة النبي صلى الله عليه وسلم فهو حق ، اذ الأمة عبارة عـن الجميـع •

قلنا : كما يجوز أن لا يراد من الأمة الصبيان والمجانين ، لا يجوز أن يراد به الميت والذي لم يخلق بعد ، بل المعنى المفهوم منه هـو قوم يتصور منهم الاختلاف والاتفاق ، ولا يتصوران من الميت والمعدوم ، بدليل أنه صلى الله عليه وسلم أمر باتباع الجماعة ، وذمّ من شذ منها ، فلو كان المراد بالأمة ما ذكروه لم يتحقق الاتباع الا بعد انقراض الدنيا ، فعلم قطعاً أن المراد به اجماع يمكن خرقه ومخالفته في الدنيا ، وذلك اجماع الموجودين في كل عصر •

المقام الثالث

المعارضة بالآيات والاخبار • أما الآيات فكل ما فيها منع من الكفر والردة والفعل الباطل ، فهو عام مع الجميع ، فلو لم يكن ذلك ممكناً لم لم ينهوا عنه •

قلنا : النهي نهي للآحاد ، كل عن فعل نفسه ، وليس نهياً لهم عن الاجتماع ، ولو سلم ، فليس من شرط النهي وقوع المنهى عنه ، ولا جواز وقوعه ، فان الله علم أن جميع المعاصي لاتقع منهم ، ونهاهم عن الجميع •

وأما الأخبار ، فكقوله صلى الله عليه وسلم : (بدا الاسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدا)[1] •

---

(١) عن سعد بن ابي وقاص رضي الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : (ان الاسلام بدأ غريباً وسيعود غريباً فطوبى يومئذ للغرباء إذا فسد الناس ، والذي نفس ابي القاسم بيده ليأرزن - اي ينضم ويجتمع بعض الى بعض - الايمان الى بين هذين المسجدين كما تأرز الحية الى حجرها) • قال الحافظ الهيثمي رواه احمد والبزار وابو يعلى ورجال احمد وابي يعلى رجال الصحيح ج٧/٢٧٧ - ورواه غيرهم •

وقوله : (خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشوا الكذب حتى ان الرجل ليحلف وما يستحلف ويشهد وما يستشهد)[1] ، وكقوله : (لا تقوم الساعة الا على شرار أمتي)[2] .

قلنا : هذه وأمثالها انما تدل على كثرة العصيان والكذب ، لا على اجتماعهم على الخطأ ، وأنه لا يبقى متمسك بالحق ، جمعاً بينها وبين نحو قوله عليه السلام : (لا تزال طائفة من أمتي على الحق حتى يأتي أمر الله)[3] .

المسلك الثالث التمسك بالطريق المعنوي

وبيانه أن الصحابة اذا قضوا بقضية ، وزعموا أنهم قاطعون بها ، فلا يقطعون بها الا عن مستند قاطع ، واذا كثروا كثرة تنتهي الى حد التواتر ، فالعادة تحيل عليهم قصد الكذب ، وتحيل عليهم الغلط ، حتى لا يتنبه واحد منهم للحق في ذلك ، والقطع بغير قاطع خطأ ، فقطعهم في غير محل القطع محال في العادة .

---

(١) روى الامام مسلم هذا الحديث بعدة الفاظ منها (خير أمتي القرن الذي بعثت فيهم ثم الذين يلونهم والله أعلم أذكر الثالث أم لا قال ثم يخلف قوم يحبون السمانة يشهدون قبل ان يستشهدوا) . و (خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم . فلا أدري في الثالثة أو في الرابعة قال : ثم يتخلف من بعدهم خلف تسبق شهادة احدهم يمينه ويمينه شهادته) ج١٦/٨٦ بهامش النووي وفي لفظ الترمذي من حديث آخر (حتى يحلف الرجل ولا يستحلف ويشهد الشاهد ولا يستشهد) الترمذي بهامش التحفة ج٣/٣٠٧ .

(٢) روى البخاري بلفظ (من شرار الناس من تدركهم الساعة وهم أحياء) البخاري بهامش الفتح ج١٣/١٦ وفي صحيح مسلم (ويبقى شرار الناس يتهارجون فيها تهارج الحمر فعليهم تقوم الساعة) ج١٨/٧٠ بهامش النووي .

(٣) مر ذكر الحديث بغير هذا اللفظ .

ويجري مثل هذا في اجماع التابعين ومن بعدهم الى يوم الدين •

وهذه الطريقة ضعيفة عندنا ، لأن منشأ الخطأ أما تعمد الكذب ، وأما ظنهم ما ليس بقاطع قاطعاً ، والأول غير جائز على عدد التواتر ، وأما الثاني فجائز قطعاً ، فان العادة لا تحيل عليهم أن يظنوا ما ليس بقاطع قاطعاً وان أحالت أن يتفقوا على الكذب في الاخبار عن محسوس ، فالمعتمد هو مسلكا الكتاب والسُّنة •

الباب الثاني

في بيان اركان الاجماع

وله ركنان ،

الركن الاول

المُجْمِعون : وهم أمّة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم .

فظاهر هذا وان تناول كل مسلم ، لكن لكل ظاهر طرفان واضحان في الاثبات والنفي ، وأوساط متشابهة .

أما الأول فكان مجتهد مقبول الفتوى .

وأما الثاني فهو الصبيان والمجانين .

وأما الاوساط فهم العوام المكلفون والفقيه الذي ليس بأصولي ، والاصولي الذي ليس بفقيه ، والمجتهد الفاسق ، والمبتدع ، والناشيء من التابعين مثلا اذا قارب رتبة الاجتهاد في عصر الصحابة ، واختلف في اعتبارهم في الاجماع ، ولنرسم لكل منها مسألة .

مسألة

يتصور دخول العوام في الاجماع ، لأن من الشريعة ما يشترك في دركه العوام والخواص ، كالصلوات الخمس وصيام رمضان ، فهذا مجمع عليه بينهما ، ومنها ما يختص بدركه الخواص ، واذا أجمعوا عليه فالعوام متفقون على أن الحق فيه ما أجمع عليه أولئك الخواص ، ويحسن تسمية ذلك اجماع الأمة قاطبة .

فان قيل : فلو خالف عامي في واقعة أجمع عليها الخواص ، فهل ينعقد الاجماع دونه ؟

قلنا : نعم ينعقد ولا عبرة بخلافه ، لأن العامي ليس أهلا لطلب الصواب، اذ ليس لهم آلة هذا الشأن ، ولأن العصر الاول من الصحابة قد أجمعوا على أنه لا عبرة بالعوام في هذا الباب ، واذا قال قولا فهو يقوله عن جهل ، وأنه ليس يدري ما يقوله وليس أهلا للوفاق والخلاف .

ولذلك لا يتصور صدور المخالفة من العامي العاقل ، لأن العاقل يفوض ما لا يدري الى من يدري ، فمخالفة العامي صورة فرضية لا وقوع لها أصلا .

ويدل على انعقاد الاجماع بدونه أن العامي يعصي بمخالفة العلماء ، بدليل ما ورد من ذم الرؤساء الجهال ، وقوله تعالى : (لعلمه الذين يستنبطونه منهم)[1] . وقد وردت أخبار كثيرة بايجاب المراجعة للعلماء .

مسألة

اذا قلنا : لا يعتبر قول العوام لقصور آلتهم فَرُبَّ متكلم ونحوي ومفسر ومحدّث هو ناقص الآلة في درك الاحكام ، فهل تعتبر موافقتهم ، أو لا ؟

قال قوم : لا يعتد الا بقول أئمة المذاهب كالأئمة الاربعة المجتهدين ، وأمثالهم من الصحابة والتابعين .

ومنهم من ضمَّ اليهم الفقهاء الحافظين لأحكام الفروع ، ولكن أخرجَ الأصولي الذي لا يعرف تفاصيل الفروع ولا يحفظها .

والصحيح أن الأصولي العارف بمدارك الأحكام وكيفية تلقيها من دوالها أولى بالاعتداد بقوله من الفقيه الحافظ للفروع . لأنه قادر على

---

(١) سورة النساء آية (٨٤) .

درك الاحكام اذا أراد ، دون الفقه الحافظ • وكالاصولي العارف الفقيه المبرز ، لأنهما ذوا آلة على الجملة ، يقولان ما يقولان عن دليل • أما النحوي والمتكلم فلا يعتد بهما ، لأنهما من العوام في حق هذا العلم ، الا أن يقع البحث في مسألة تنبني على النحو أو الكلام •

فان قيل : فهذه المسألة قطعية ، أم اجتهادية ؟

قلنا : هي اجتهادية ، ولكن اذا جوزنا أن يكون قوله معتبراً صار الأجماع مشكوكاً فيه عند مخالفته ، فلا يصير حجة قاطعة ، وانما يكون حجة قاطعة اذا لم يخالف هؤلاء •

فان قيل : فاذا قلد الأصولي الفقهاء في ما اتفقوا عليه في الفروع ، وأقر بأنه حق ، هل ينعقد الاجماع ؟

قلنا : نعم ، لأنه لا مخالفة ، وقد وافق الاصولي جملة ، وان لم يعرف التفصيل • كما أن الفقهاء اتفقوا على أن ما أجمع عليه المتكلمون في باب الاستطاعة والعجز والأجسام والأعراض ونحوها فهو صواب ، فيحصل الاجماع بالموافقة الجملية هذا •

مسألة

المبتدع اذا خالف لم ينعقد الاجماع ما لم يكفر . لأنه كمجتهد فاسق ، وخلاف المجتهد الفاسق معتبر •

فان قيل : لعله يكذب في اظهار الخلاف ؟

قلنا : لعله يصدق ، وقد نعلم اعتقاد الفاسق بقرائن أحواله في مناظراته ، والمبتدع ثقة يقبل قوله •

أما اذا كُفِّر بدعته فلا يعتبر خلافه وان كان يصلي الى القبلة ويعتقد نفسه مسلماً ، نعم لو قال بالتشبيه والتجسيم وكفّرناه فلا يستدل على بطلان مذهبه[1] باجماع مخالفيه على بطلان التجسيم بناء على

(١) أي وكفره به •

أنهم[١] كل الأمة ، لأن كونهم[٢] كل الأمة موقوف على اخراجه[٣] ، واخراجه موقوف على دليل التكفير ، فلا يجوز أن يكون دليل تكفيره[٤] ما هو موقوف على تكفيره ، فيؤدي الى اثبات الشيء بنفسه . نعم بعد أن كفرناه بدليل عقلي لو خالف في مسألة أخرى يلتفت اليه .

فان قيل : فهل يتعذر فقيه ترك اجماعاً خالفه المبتدع المكفَّر ظناً منه أنه لم ينعقد لمخالفته اياه اذا لم يعلم أن بدعته توجب الكفر ؟

قلنا : لا يعذر اذا بلغته بدعته وقال لا أدري أنها توجب الكفر ، لوسعة مجال البحث ومراجعة علماء الاصول ، ويعذر اذا لم تبلغه بدعته .

فان قيل . وما الذي يكفر به المكلف ؟

قلنا : بالاجمال ثلاثة أقسام :

الاول : ما يكون نفس اعتقاده كفراً ، كأنكار أحد أركان الايمان ، من الصانع وصفاته .

الثاني : ما يمنعه اعتقاده من الاعتراف بالصانع وصفاته وتصديق رسله ، ويستلزم انكار ذلك من حيث التناقض .

الثالث : ما ورد التوقيف بأنه لا يصدر الامن كافر ، كعبادة النيران والسجود للأوثان وجحد سورة من القرآن ، وبالجملة انكار ما عرف بالتواتر والضرورة من الشريعة الشريفة على صاحبها الصلاة والسلام .

---

(١) أي المخالفين .
(٢) أي المخالفين .
(٣) أي المبتدع المكفَّر .
(٤) أي الاجماع الذي هو موقوف على تكفيره ، فيؤدي الخ . والحاصل انه لا يستدل على بطلان مذهبه وكفره به بالاجماع للزوم الدور ، وذلك لانه يصير مآل الاستدلال ان بطلان مذهبه وكفره به بالاجماع ، والاجماع موقوف على كون المجمعين كل الامة ، وكونهم كلها موقوف على خروجه من الامة ، وخروجه منها موقوف على بطلان مذهبه وكفره به ، فبطلان مذهبه وكفره به موقوف على بطلان مذهبه وكفره به . وهذا إثبات الشيء بنفسه وهو محال .

مسألة

قال قوم : لا يعتد باجماع غير الصحابة ، وسنبطله . وقوم يعتد باجماع التابعين بعد الصحابة ، ولكن لا يعتد بخلافهم في زمان الصحابة ؛ وهذا فاسد اذا بلغ التابعي رتبة الاجتهاد قبل انعقاد الاجماع . نعم اذا بلغها بعد انعقاده فلا عبرة بخلافه .

فان قيل : روي عن عائشة رضي الله عنها أنها أنكرت على أبي سلمة بن عبدالرحمن مجاراة الصحابة .

قلنا : ما ذكرناه مقطوع به ، وروايتكم عنها لم تثبت الا بقول الآحاد ، وبتقدير ثبوتها فهو مذهبها ، ولا حجة فيه ، ثم لعلها أرادت منه من المخالفة في ما انعقد اجماعهم عليه ، أو في مسألة لا تحتمل الاجتهاد في اعتقادها .

مسألة

المعتمد عندنا أن الاتفاق من الاكثر ليس بحجة مع مخالفة الاقل .
وقال قوم : هو حجة مطلقاً ، وقوم : ان لم يبلغ الاقل عدد التواتر .

ويستدل على المعتمد بدليلين :

الاول : أن العصمة انما تثبت للأمة بكليتها ، وليس هذا اجماع الجميع - بل هو مختلف فيه .

فان قيل : قد تطلق الامة ويراد بها أكثرها .

قلنا : من يقول بصيغة العموم يحملها على الجميع ، ولا يجوز التخصيص بالتحكم ، بل بالضرورة أو بالدليل ، ولا ضرورة ، فيحتاج الى الدليل .

ومن لا يقول بها كما يجوز أن يريد بها الاكثر ، يجوز أن يريد

بها الاقل ، وحينئذ لا يتميز البعض المراد عن غير المراد ، فلا بد من اجماع الجميع ؛ ليعلم أن البعض المراد داخل فيه .

الدليل الثاني : اجماع الصحابة على تجويز الخلاف للآحاد ، فكم من مسألة انفرد فيها الآحاد بمذهب ، كانفراد ابن عباس رضى الله عنهما بانكار العول .

فدل ذلك على أن مخالفة الآحاد للجمهور جائزة ، وأنه لا ينعقد الاجماع بدون موافقة الجميع .

فان قيل : بل لايجوز مخالفتهم لهم، فقد أنكروا على ابن عباس رضي الله عنهما القول بحل المتعة ، وحصر الربا في النسيئة ، وأنكرت عائشة رضي الله عنها على ابن أرقم مسألة العينة ، وأنكروا على أبي موسى الاشعري رضي الله عنه قوله : النوم لا ينقض الوضوء ، وذلك لانفرادهم به .

قلنا : لا بل لمخالفتهم السنة الواردة فيه المشهودة بينهم ، أو الادلة الظاهرة عندهم .

ثم نقول : هب أنهم أنكروا انفراد الآحاد ، والآحاد تنكر عليهم ذلك الانكار ، ولا ينعقد الاجماع ، فلا حجة في انكارهم مع مخالفة الواحد .

ولمن قال بانعقاده مع مخالفة الواحد شبهتان :

الاولى : أن قول الواحد لا يورث العلم في ما يخبر عن نفسه ، فكيف يندفع به قول عدد حصل العلم بأخبارهم عن أنفسهم ، لبلوغهم عدد التواتر ؟

وعن هذا قال قوم : عدد الاقل البالغ حد التواتر يدفع الاجماع .. وهذا فاسد من وجوه .

الاول : ان صدق الاكثر وان علم ، فليس صدقَ جميع الامة واتفاقهم ، والحجة في هذا لا في ذاك .

الثاني : ان كذب الواحد ليس معلوماً ، فلعله صادق فلا تكون المسألة اتفاقاً من جميع الصادقين ٠

الثالث : أنه لا نظر الى ما يضمرون ، بل الى ما يظهرون ، فهو مذهبهم واذا أظهر بعض خلاف ما أظهره الجمهور انتفى الاتفاق في الاظهار ٠

الثانية : أن مخالفة الواحد شذوذ عن الجماعة ، وهو منهى عنه ٠

قلنا : الشاذ هو الخارج عن الجماعة بعد الدخول فيها ، لا من لم يدخل فيها لدليل عنده يوجب عدم دخوله منه ٠

فان قيل : فقد قال عليه السلام : (عليكم بالسواد الأعظم فان الشيطان مع الواحد وهو عن الاثنين أبعد)[1] ٠

قلنا : أراد به الشاذ الخارج على الامام بمخالفة الاكثر على وجه يثير الفتنة ٠

وأراد بقوله وهو عن الاثنين أبعد ، الحث على طلب الرفيق في الطريق ٠

---

(١) روى الامام احمد عن عبدالله بن ابي أوفى موقوفا : (عليك بالسواد الأعظم عليك بالسواد الأعظم) ج٤/٣٨٣ ٠ وفي الترمذي من حديث (لا يخلون رجل بامرأة ، ٠٠٠ عليكم بالجماعة وإياكم والفرقة فان الشيطان مع الواحد وهو مع الاثنين أبعد ٠٠٠ من أراد بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة ٠٠٠) قال الترمذي حسن صحيح غريب من هذا الوجه ٠ وقد رواه عبدالله بن المبارك عن محمد بن سوقة ٠ وقد روى هذا الحديث من غير وجه عن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم ٠ قال الاحوذي : واسناده صحيح ورجاله رجال الصحيح إلا ابراهيم بن الحسن الخثعمي فانه لم يخرج له الشيخان ، وهو ثقة ثبت ذكره الجزري ، فالحديث بكماله اما صحيح او حسن ٠ اهـ ٠ تحفة الاحوذي ج٣/٣٠٧ ٠ وفي المسند من حديث جرير عن عبدالملك بن عمير عن جابر بن سمرة قال : خطب عمر رضي الله عنه بالجابية فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : (٠٠٠ فمن احب معكم ان ينال بحبوبة الجنة فليلزم الجماعة) ج١/٢٥ ٠ وروى الحاكم في المستدرك عن ابن عباس رضى الله عنهما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (٠٠٠ ويد الله مع الجماعة) ج١/١١٥ـ١١٦ ٠

وقال بعضهم : قول الاكثر حجـة وليس باجماع ، وهو تحـكم لا دليل عليه .

وقال بعضهم : المراد أن اتباع الاكثر أولى .

قلنا : هذا يستقيم في الاخبار ، وفي حق المقلد اذا لم يجد ترجيحاً بين المجتهدين سوى الكثرة ، لا في حق المجتهد ، اذ عليه اتباع الدليل .

مسـألة

قال مالك : الحجة في اجماع أهل المدينة فقط ، وقوم : المعتبر أهل الحرمين مكة والمدينة ، والمصرين الكوفة والبصرة .

وأرادوا : أنّ هذه البقاع قد جمعت في زمن الصحابة أهل الحل والعقـد .

فان أراد مالك أن المدينة هي الجامعة لهم فمسلم لـه ذلك لـو جَمَعَت ، ولكن لم تجمع المدينة جميعهم ، لا قبل الهجرة ولا بعدها .
أو أنّ أهلَ المدينةِ هم الاكثرون ، والعبرة بقولهم ، فذلك معترض بما سبق .

أو أنّ اتفاقهم مستند الى سماع قاطع من النبي صلى الله عليه وسلم . فهو مع أنه خروج عن دليل الاجماع الى النص ، لا يستحيلُ أنْ يسمع غيرهم حديثاً منه صلى الله عليه وسلم في سفر أو في المدينة ويخرج منها قبل نقله ، فلا حجة في قول أهلها المخالف لذلك ، فالحجة في الاجماع ، ولا اجماع .

وقال قوم : الحجة في اتفاق الخلفاء الاربعة . وهو تحكم لا[1] دليل عليه .

---

(١) إلا ما تخيله بعض من ان قول الصحابي حجة ، ولا دليل فيه كما سيأتي في موضعه .

مسألة

اختلفوا في اشتراط بلوغ أهل الاجماع عدد التواتر •

فمن أخذه من دليل العقل واستحالة الخطأ عادة اشترطه ، ومَنْ أخذه من جهة السمع مِنهم من لم يشترطه ، لصدق اجماع الامة باجتماع اثنين اذا انحصر الاجتهاد فيهما ، ومنهم من اشترطه ، لأنه اذا نقص عددهم من ذلك لا يعلم ايمانهم بقولهم • فضلا عن سائر الاحكام •

وردّ بوجهين :

الاول : أن العلم به ثابت بقوله صلى الله عليه وسلم : (لا تزال طائفة من أمّتي على الحق حتى يأتي أمر الله)[1] لا بقولهم •

والثاني . انا نعلمه من ظاهر حالهم •

وأمّة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم من آمن به ظاهراً ، ولا وقوف على الباطن الاّ لعلاّم الغيوب •

فان قيل : كيف يتصور رجوع عدد من المسلمين الى أقلّ من عدد التواتر ؟

قلنا : يحتمل أن يقال أنّ ذلك ممتنع ، ومعنى تصوّر المسألة ليس رجوع المسلمين مطلقاً الى ذلك العدد ، بل رجوع أهل الحل والعقد الذين عليهم مدار الاجماع •

ويحتمل أن يقال بتصور وقوعها ، والله تعالى يديم أعلام الدين بالتواتر من جهة المسلمين والكفار •

فان قيل : اذا جاز رجوع أهل الحل والعقد الى أقل من عدد التواتر ، فلو روجع الى واحد فهل يكون قوله حجة ؟

---

(١) مر ذكر الحديث •

قلنا : من اعتبر وفاق العوام فمهما وافقوه تحقق الاجماع ويكون القول اذ ذاك حجة ، ومن لم يعتبر وفاقهم لا يوجد على رأيه اسم الاجماع فلا يكون قوله حجة .

مسألة

ذهب داود الظاهري وأتباعه الى أنه لا حجة في اجماع مَنْ بعد الصَّحابة .

وردَّ بأنَّ الادلَّة الدالَّة على حجيته من الكتاب والسنَّة تشملهم وغيرهم .

ولهم شبهتان :

(الاولى)

قولهم الاعتماد على الآيـة وهو قولـه تعالى : (ويتبع غير سبيل المؤمنين)[1] وهو انما يتناول الَّذين نُعِتوا بالايمان وهـم الموجودون وقت النزول ، والخبر كقوله صلى الله عليـه وسلم : (لا تجتمع أمَّتي على الخطأ)[2] وهو يتناول أمتـه الذين آمنوا بـه وتصور اجتماعهم

---

(١) سورة النساء آيـة (١١٥) .

(٢) روى هـذا الحـديث بغير هذا اللفظ ، وهو (لا تجتمع امتي على الضلالة) . روى الحاكم في المستدرك عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : قال رسـول الله صلى الله عليه وسلم : (لا يجمع الله أمتي — او قال هذه الامة — على الضلالة أبداً ، ويد الله على الجماعة) قال الذهبي : ابراهيم عدله عبدالرزاق ووثقه ابن معين ج١/١١٦ . وروى الامام احمد في مسنده عن ابن بصرة الغفاري أن رسـول الله صلى الله عليه وسلم قال : (سألت ربي عز وجل أربعاً فأعطاني ثلاثاً ومنعني واحدة ، سألت الله عز وجل ان لا يجمع أمتي على الضلالة فأعطانيها ...) .

واختلافهم وهم الموجودون في زمانه . وهذا باطل اذ يلزم عليه عدم انعقاد الأجماع بعد موت أو استشهاد بعض الصحابة ممن كانوا موجودين عند نزول الآية الشريفة وتكلم النبي صلى الله عليه وسلم بذلك الحديث الشريف .

(الثاني)

أن الواجب اتباع سبيل جميع المؤمنين .

والتابعون والجماعات الواقعة بعدهم ليسوا جميع الأمة لموت الصحابة .

وأما الصحابة فهم جميع الأمَّة ، اذ الأمة الآتية في المستقبل المعدومة في عصر الصحابة ليسوا بأمَّة اذ ذاك .

والجواب أنه كما بطل على القطع الالتفات الى اللاحقين بطل الالتفات الى الماضين .

ولولا ذلك لما تصور اجماع بعد موت واحد من المسلمين في زمان الصحابة .

وقد اعترفوا بصحة اجماع الصحابة بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعد ممات من مات بعده منهم .

وانما لم يعتد باجماع التابعين على شيء قال بعض الصحابة بخلافه ، لأنه بعد أن أفتى به ليس فتوى التابعين فتوى جميع الأمة ، بل فتوى بعضها .

ج٦/٣٩٦ . روى ابن ماجة عن انس رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (ان امتي لا تجتمع على ضلالة . فاذا رأيتم اختلافاً فعليكم بالسواد الاعظم) ٢/١٣٠٣ وفيه ابو خلف الأعمى وقد كذبه يحيى بن معين وقال ابو حاتم منكر الحديث . ميزان الاعتدال ج٤/٥٢١ .

فان قيل : ان ثبت للتابعين أنهم كل الامة فليكن اجماعهم على خلاف قول الصحابي معتبراً وراداً له ، والا فاجماعهم في قول آخر لا يعتد به أيضاً .

قلنا : بعد أن سبق فتوى الصحابي فليس التابعون جميع الامة بالنسبة الى تلك المسألة . وأما بالنسبة الى قول آخر لم يقل أحد بخلافه فهم جميع الأمة .

وهذا كما أن الصحابي اذا مات بعد فتواه في مسألة لا يكون اجتماع باقي الصحابة على خلافه اجماعاً مع أن اجتماعهم على شيء آخر لم يمت على خلافه صحابي اجماع .

فان قيل : لِمَ لا يجوز قياس الميت على المجتهد الغائب حتى نقول كما لا ينعقد الاجماع بدون موافقته لا ينعقد الاجماع فيما اذا مات واحد منهم لعدم موافقته بواسطة موته ؟

قلنا : فرق بين الغائب وبين الميت الذي لم تصدر منه مخالفة ، فان الغائب صاحب رأي فيجب موافقته للحاضرين ، ولا كذلك الميت ، اذ لا ينسب اليه رأي وقول فيما اذا لم تصدر منه مخالفة ومات ، والا لامتنع الاجماع بعد موت أحد الصحابة رضي الله عنهم .

فان قيل : اذا اعتبر قول الميت فلعلَّ ميتاً ذكر قولاً مخالفا لما أجمع عليه التابعون بعد مماته .

قلنا : لا عبرة باحتمال المخالفة ، والا لبطَلَ اجماعُ الصحابة بالميِّت الأوَّل ، لامكان أنه كان له قول مخالف لما أُجمعوا عليه بعدُ .

وبالجملة لو فتح باب الاحتمال لبطلت الحجج ، اذ ما من حكم الا ويتصوَّر نسخُه وعدمُ وصولِ الناسخ الينا ، ومَا مِنْ اجماع الا ويتصوَّر رجوعِ واحدٍ من أهله قبل الموت بناء على اشتراط انقراض العصر في انعقاده .

فان قيل : الأصلُ عدمُ النسخ وعدمُ الرجوع .

قلنا : والأصلُ عدم خوض ذلك الواحد وعدمُ مخالفتهِ لما أجمع عليه ، ومَعَ أنَّ الأصلَ العدم فالاحتمالُ باقٍ ، واذا ثبت الاحتمال حصل الشك ، ولكن لا يندفع الاجماع بكل شك .

فان قلت في مسألةِ تجويز النسخ وتجويز الرجوع أصل الحجة ثابت الشك في دوامها ، وأما ها هنا فالشك في أصل الاجماع .

قلنا : لا بل أصل الاجماع ثابت هنا ، لأن نعت الكلية حاصل للتابعين ، وانما ينتفي بمعرفة الخلاف ، فاذا لم يعرف بقيت الكليَّة .

الركن الثاني

في نفس الاجماع

وهو اتفاق فتاوى الأمة على حكم في لحظة واحدة نطقاً صريحاً ، سواء انقرض عليه العصر أو لا عن نصٍّ أو اجتهادٍ .

مسألة

اذا أفتى بعضُ الصَّحابة بفتوى وسكت الآخرون لم ينعقد الاجماع مطلقاً .

وقال قوم : ينعقد اذا انتشر القول وسكتوا .

وقوم : ينعقد بشرط انقراض العصر على سكوتهم .

وقوم : هو حجة لا اجماع .

وقوم : ليس بحجة ولا اجماعٍ ولكنَّه دليل لتجويزهم الاجتهاد في المسألة .

والمختار أنه ليس بحجة ولا اجماع ولا دليل على تجويزهم الاجتهاد فيها ، الا اذا دلّت القرائن على أنّهم سكتوا مضمرين الرّضا وجواز الأخذ به .

والدليل عليه أن فتواه انّما تعلم بقوله الصريح الذي لا يتطرق اليه احتمال وتردد ، والسكوت متردد[1] اذ قد يسكت من غير اضمار الرضا لأسباب .

(الاول) :

وجود مانع عن اظهار القول المخالف لا اطلاع لنا عليه .

(الثاني) :

أنه يراه قولا سائغاً لمن أدّى اليه اجتهاده .

(الثالث)

اعتقاده أن كل مجتهد مصيب ٌ فلا يرى مساغاً للانكار عليه ، ولا يرى الفتوى في المسائل الا فرض كفاية فاذا أفتى من هو مصيب سكت هذا وان خالف اجتهاده .

(الرابع)

انتظاره فرصة يَسَعُهُ الانكار فيها ، ثم لا يوفق له .

(الخامس)

اعتقاد ان انكاره لا يعبأ به ، بل يناله به ذل وهوان .

(السادس)

توقفه في المسألة لأنه بعدُ في مهلة النظر .

(السابع)

ظنه أن غيره قد كفاه الانكار .

---

(١) أي دائر بين مقارنة الرضا والسخط .

فان قلت : لو كان الساكت مخالفاً لظهر خلافه •

قلنا : لو كانَ موافقاً لظهر وفاقه •

فان تصور مانع من ظهـــور الوفاق ، تصور من ظهـــور الخلاف أيضـــاً •

وبهذا يبطل قول الجبائي المشترط لانقراض العصـــر في السكوتي زاعماً أنه ينتفي به المانع من اظهار الخلاف ، وذلك لجواز دوام موانـــع اظهار الخلاف بدوام العصر •

أما من قال هو حجة وليس باجماع فمتحكم ، لأنه قول بعض الامة والعصمة انما تثبت للكلِّ •

فان قيل : اعتماد التابعين في ما أشكل عليهم على قول بعض الصحابة المنتشر في الناس مـــع سكوت الباقين اجمـــاع منهم على أن الاجمـــاع السكوتي حجة •

قلنا : هذا غير مسلَّم ، بل لـــم يزل العلمـــاء من التابعين وغيرهـــم مختلفين فيه •

مســألة

قال قوم : لابد في الاجماع من انقراض العصر وموت الجميع •

وهذا فاسد لأن الحجة في اتفاقهم وقـــد تحقق . وأدلَّة الاجماع لا توجب اعتبار العصر •

فان قيل : ما داموا أحياء فرجوعهم متوقع ، قلنا : اما رجوع جميعهم فلا يجوز ، لانه يكون احد الاجماعين خطأ ، وأما بعضهم فلا يحل لـــه الرجوع ، لأنه برجوعه يخالف الأمة المعصومة عن الخطأ ، فاذا رجـــع فهو عاص به •

فان قيل : كيف يكون برجوعه مخالفاً للاجماع وما تمّ الاجماع بعد لبقاء العصر ؟

قلنا : ان ادعيتم أن اتفاقهم أولاً لا يسمّى اجماعاً فهو مخالف للعرف واللغة ، أو أنه لا تتحقق به حقيقة الاجماع فذلك باطل ، لأن الاجماع اتفاق الأمة وقد تحقق .

ودوامه الى آخر العصر استدامة له لا اتمام ، كيف ونعلم أن التابعين استدلوا باجماع الصحابة مع بقاء بعض من أهل عصرهم ، فدل ذلك على أن انعقاد الاجماع وحجيته لا يتوقف على انقراض العصر .

ولمن اشترط انقراضه شُبَه .

(الاولى)

أنه ربما أفتى بعض المجمعين عن خطأ ثم يتنبه له ، فكيف يمنع من اظهار خطأه وندمه عما أفتى به ؟

قلنا : الخطأ وان كان ممكناً لكن يحصل الأمان[1] منه بالدليل السمعي على وجوب عصمة الأمة ، ولو ندم وبين خطأه وقال اني قلت ما قلته عن دليل وقد انكشف لي خلافه .

قلنا له : انما أخطأت في الطريق لا في نفس المسألة ، بل موافقتك للأمة فيها تدل على أن الحكم حق .

(الثانية)

أنهم ربما قالوا عن اجتهاد ، ولا حجر على المجتهد أن يرجع اذا تغير اجتهاده . قلنا : نعم اذا انفرد به ، وأما اذا وافق به اجتهاد سائر الأ فلا يجوز له الرجوع عنه .

---

(١) والحاصل ان الله تعالى اجرى عادته على صيانة اتفاق الامة الاسلامية عن الخطأ كما أجرى عادته على صيانة الرسالة ، بأن لم يخلق المعجزة على يد الكاذب في دعواها .

(الثالثة)

لو لم يعتبر العصر لأبطل مذهب المخالف ، وليس كذلك ؛ فالعصر معتبر • قلنا : قال قوم يبطل مذهبه بموته لأن الباقين بعده كل الأمة ، لكنه غير صحيح عندنا ، والصحيح أنه لا يبطل مذهبه ولا يعبأ باجماعهم في تلك المسألة ، لا لاعتبار العصر ، بل لأنهم ليسوا كل الأمة فيها •

(الرابعة)

قال علي رضي الله عنه : اجتمع رأيي ورأي عمر على منع بيع أمهات الأولاد وأنا الآن أرى بيعهن • فقال عبيدة السلماني : رأيك في الجماعة أحبُّ الينا من رأيك[1] في الفرقة[2] •

قلنا : لم يكن هناك اجماع من الصحابة ، بل لم يجتمع الا رأي علي وعمر رضي الله عنهما كما قال •

وقول عبيدة رأيك في الجماعة لم يرد به رأيك في الاجماع ، بل أراد به أن رأيك في زمان الألفة والجماعة أحبُّ الينا من رأيك في زمان الفرقة وتفرق الكلمة • ولو ثبت اجماع الصحابة قاطبة لما دلّ ما قاله عليّ رضي الله عنه على أن مذهبه اشتراط انقراض العصر ، ولو كان ذلك مذهبه لم يجب تقليده فيه •

مسألة

يجوز انعقاد الاجماع عن اجتهاد أو قياس ويكون حجة •

وقال قوم : الخلق الكثير لا يتصوّر اتفاقهم في مظنة الظن • ولو

---

(١) أي فدل على ذلك ان انقراض العصر شرط في انعقاد الاجماع ، والا لم يجز لسيدنا علي رضي الله عنه الرجوع عن رأيه الاول ، ولما قال عبيدة : رأيك في الجماعة أحب الينا ، بل لقال رأيك الاول هو الصواب •

(٢) روى البيهقي في سننه ج١٠/٣٤٨ ـ كتاب عتق أمهات الاولاد • وعبدالرزاق في مصنفه ٧/٢٩١ ـ كتاب احكام العبيد وستأتي اضافة له •

تصور لكان حجة .

وقال قوم : هو متصور لكنه ليس بحجة ، لأن القول بالاجتهاد يفتح باب الاجتهاد .

والمختار الأول . وقولهم : الخلق الكثير ... الخ .

قلنا : هذا انما يستنكر في ما يتساوى فيه الاحتمال ، وأما الظن الأغلب فيميل اليه كل أحد فلا بُعْدَ في أن يتفقوا على أن النبيذ كالخمر في الاسكار فهو حرام مثله .

ويدل عليه جواز الاتفاق عن اجتهاد لا بطريق القياس كالاتفاق على جزاء الصيد ومقدار أرش الجناية وتقدير النفقة وعدالة القضاة والأئمة وكل ذلك مظنون .

وللمنكرين شبه .

(الاولى)

قولهم . كيف تتفق الأمة على اختلاف طباعها على مظنون ؟

قلنا : انما يمتنع هذا في زمان واحد وساعة واحدة ، أما في أزمنة متمادية فلا يمتنع ، اذ لا يبعد أن يسبق الأذكياء الى الدلالة الظاهرة ويقررون ذلك عند ذوي البلادة فيقبلونه منهم .

(الثانية)

قولهم : كيف تتفق الأمة عن قياس وأصل القياس مختلف فيه ؟

قلنا : انما يفرض ذلك من الصحابة وهم متفقون عليه ، والخلاف حدث بعدهم .

وأن فرض بعد حدوث الخلاف فيستند القائلون بالقياس الى

القياس ، والمنكرون له الى اجتهاد ظنوا أنه ليس بقياس وهو على التحقيق قياس ، اذ قد يتوهمون غير العموم عموما ، وغير الأمر أمراً وغير القياس قياساً وكذا عكسه •

(الثالثة)

قولهم الخطأ جائز في الأجتهاد فكيف تجتمع الامة على ما يجوز فيه الخطأ ؟ قلنا : انما يجوز الخطأ في اجتهاد انفرد به الآحاد ، اما اجتهاد الأمة المعصومة فلا يحتمل الخطأ •

الباب الثالث

في حكم الاجماع

وحكمه وجوب الاتباع وتحريم المخالفة والامتناع عن كل ما ينسب الامة الى تضييع الحق .

مسـألة

اذا اجتمعت الأمة في المسألة على قولين واستقر رأي جميعهم على مذهبين لم يجز احداث مذهب ثالث ، لأنه يوجب نسبة الأمة الى تضييع الحق ، اذ لابد للمذهب الثالث من دليل ، ولابد من نسبة الأمة الى تضييعه وذلك محال .

وللمنكرين شُبَه .

(الاولى)

انهم خاضوا خوض مجتهدين . ولم يصرحوا بتحريم قول ثالث .

قلنا : واذا اتفقوا عن اجتهاد فكذلك[1] ، ولم يجز خلافهم .

(الثانية)

انه لو استدل الصحابة بدليل أو علة لجاز الاستدلال بعلة أخرى ، اذ لم يصرحوا ببطلانها ، فكذلك القول الثالث . قلنا : فليجز خلافهم اذا اتفقوا عن اجتهاد ، اذ يجوز التعليل بعلة أخرى .

والجواب الحق انه يكفيهم معرفة الحق بدليل واحد ، وليس في التعليل بعلة أخرى نسبتهم الى تضييع الحق ، واما مخالفتهم في الحكم ففيها تلك النسبة ، فكذلك اذا اختلفوا على قولين ...

---

(١) ولذا يجوز لمن بعدهم التعليل بعلة اخرى .

« الثالثة »

انه لـــو ذهب بعض الى ان اللمس والمس ينقضـــان ، وبعض الى انهما لا ينقضان ، ثم قال آخـــر ينقض الاول دون الثاني كان جائزا .
قلنا : هذا انما يجوز لأن حكمه في كل مسألة يوافق مذهب طائفة ، وليس في المسألتين حكم واحد وليست التسوية مقصودة ، ولو قصدوها وقالـوا لا فرق واتفقوا عليه لم يجز الفرق ، كما انهم إذا اتفقوا على الفرق قصداً امتنع الجمع .

وهذا كما ان كل مسلم لا يخلو عن خطأ في مسألة ما ، فالأمـة مجتمعه على الخطأ ، ولكنه لما كان المخطىء في مسألة محقاً في اخرى لم يضع الحق ، فلهذا يجوز انقسام الأمة في مسألتين فرقة تصيب في مسألة وتخطىء في أخرى ، وفرقة تخطىء في الاولى وتصيب في الثانية .

« الرابعـة »

ان مسروقاً أحدث في مسألة الحرام قولا ثالثا ولم ينكر عليه .

قلنا : لم يثبت اسـتقرار الصحابة فيها على رأيين ، أو لعـل مسروقا خالف الصحابة اذ ذاك وكان مجتهدا فلم يتحقق الاجماع حتى يكون قوله خرقـا لـه .

على انه لم يصح ذلك عن مسروق الا بأخبار الآحاد ، فلا يدفـع ما ذكرنـا .

مسـألة

اذا خالف بعض الأمة في الحكم لم ينعقد الاجماع دونه ، فلو مات هو لم يصر مجمعا عليه بعد ، خلافا لبعضهم .

ودليلنا ان المحرم مخالفة كافة الأمة ، ولما كان مذهب الميت باقيا بعد عصره لا يقال انه خالف كافة الأمة ، بل يقال بعض منها خالف بعضاً .

فان قيل : فماذا تقولون لو مات ذلك البعض في مهلة النظر ؟

قلنا : نقول انه كما لم يخالفهم لو يوافقهم ايضا ، فالمسألة محتملة ، بخلاف ما اذا مات قبل الخوض فيها وعرض المسألة عليه فالباقون كل الأمة ، او بعده وبعد الفتوى فهم بعض منها .

مسألة

اذا اتفق التابعون على أحد قولي الصحابة[1] لم يصر القول الآخر مهجوراً ولم يكن الذاهب اليه خارقا للاجماع ، فان الذين ماتوا على ذلك القول بعض الأمة كما ان التابعين بعض منها ، وان قدرنا انهم كل الامة فاختيارهم لاحد القولين لا يحرم القول الآخر .

فان قيل : ما تقولون فيهم اذا صرحوا بتحريم القول الآخر ؟

قلنا : اما ان نقول هذا محال لانه يؤدي الى تناقض الاجماعين ، حيث مضت الصحابة مصرحة بتجويز الخلاف ، وهؤلاء اتفقوا على تحريم ما سوّغوه ، واما ان نقول انه ممكن ، ولكنهم بعض الأمة في تلك المسألة ، والمعصية من البعض جائزة .

---

(١) المسألة مفروضة فيما صارت الصحابة الكرام على فرقتين ، واختار كل منهما قولا في مسألة ، المفيد هذا الاجماع على ان المسألة خلافية وذات قولين .

فان قيل : بم تنكرون على من يقول هذا اجماع يجب اتباعه ؟ فان الصحابة اتفقوا على قولين بشرط ان لا يعثر من بعدهم على دليل يعين الحق في احدهما .

قلنا : هذا تحكم واختراع عليهم ، فان الاجماع حجة قاطعة فلا يمكن تقدير الشرط فيها ، ولو جاز هذا لجاز ان يقال اذا اجتمعوا على قول واحد أمكن مخالفتهم بعدُ ، لانهم اتفقوا بشرط ان لا يعثر من بعدهم على دليل يعيّن الحق .

مسألة

اذا اختلفت الأمة على قولين ثم رجعوا الى قول واحد صار ما اتفقوا عليه اجماعا قاطعا عند من شرط انقراض العصر .

واما عندنا معاشر اللامشترطين له فقد انعقد الاجماع على تسويغ الخلاف ، فيشكل رجوعهم الى الاتفاق على احد القولين .

والمخلص منه أمور .

(الاول)

ان هذا مستحيل[1] الوقوع فلا يرد النقض به .

(الثاني)

اشتراط انقراض العصر ، وهو تحكم .

(الثالث)

اشتراط كون الاجماع مستندا الى قاطع لا الى قياس او اجتهاد ، فان من شرط هذا يرى انه لا يحصل من اختلافهم على قولين الاجماع على جواز الاخذ بكل منهما ، بل ذلك ايضا مستند الى اجتهاد .

---

(١) أي عــادة .

فاذا رجعوا فالنظر الى الاتفاق الاخير لتعين الحق اذ ذاك بدليل قاطع في أحد المذهبين ، وهذا ايضا مشكل ، اذ لو فتح هذا الباب لم يمكن التعلق بالاجماع ، اذ ما من اجماع الا ويتصور ان يكون عن اجتهاد •

(الرابع)

ان يقال النظر الى الاتفاق الاخير فأما في الابتداء فانما جور الخلاف بشرط ان لا ينعقد الاجماع بعدُ على تعيين الحق، وهذا ليس بمخلص أيضا لان مبناه على زيادة شرط في الاجماع •

والحجة القاطعة لا تقبل الشرط المحتمل أبدا •

(الخامس)

ان الاتفاق الاخير ليس بحجة ولا يحرم القـــول المهجور ، لان الاجماع انما يكون حجة بشرط ان لا يتقدمه اختلاف ، فاذا تقدم لـم يكن حجة •

وهذا ايضا مشكل ، لان حجة الاجماع وهو قوله صلى الله عليه وسلم (لا تجتمع أمتي على الخطأ)[1] • يحسم باب الشـرط ويوجب كون كل اجماع حجة فلعل الاولى هو المخلص الاول •

ولا يشكل عليه الا انه يمتنع عليه رجوع سيدنا علي كرم الله وجهه[2] الى قولهم بمنع بيع امهات الاولاد وابن عباس رضى الله عنهما في مسألة العول الى موافقة الصحابة •

ودفعه انه لا يحرم عليهما الرجوع لو ظهر لهما دليل لكنه يستحيل ان يظهر لهما ، لا لأمتناعه في ذاته ، بل لامتناعه بالغير حيث يفضي الى ما

---

(١) تقدم هذا الحديث •

(٢) تقدم ذكره •

هو ممتنع[1] سمعا •

مسألة

فان قال قائل اذا اجمعت الصحابة على حكم ثم ذكر واحد منهم حديثا على خلافه ورواه ، فان رجع المجمعون اليه كان خرقا له ، وان أصروا على خلاف الخبر فهو محال ، واذا رجع الراوي كان مخالفا للاجماع ، والا كان مخالفا للخبر ، وهذا لا مخلص عنه الا باشتراط انقراض العصر ، قلنا : لنا مخلصان :

(الاول)

ان هذا فرض محال عادي لا ينقض به •

(الثاني)

انه متى أصر المجمعون تبين ان اجماعهم حق وان الراوي أما غلط في روايته فسمعه من غيره صلى الله عليه وسلم أو تطرق اليه نسخ لم يعلمه الراوي ، ومتى رجعوا الى الخبر •

قلنا : اجماعهم كان حقا في وقته ، لان الله لم يكلفهم ما لم يبلغهم ، كما ان المنسوخ حق قبل بلوغ النسخ ، وان الاجتهاد حجة قبل تغيره •

فان قيل : اذا جاز هذا فلم لا يجوز رجوع المجمعين عن اجماعهم المبني على الاجتهاد أو مخالفة من بعدهم له ؟

قلنا : لا يجوز ذلك لا لانه حق فقط ، بل لانه اجمعت الأمة عليه ، وقد اجمعت الأمة على ان كل ما اجمعت عليه يحرم خلافه •

---

(١) وهو خرق الاجماع المنعقد ، على ان للمسألة فيها قولان •

واما اذا اختلفوا عن اجتهاد فقد اتفقوا على جواز القول الثاني ، فجواز المصير اليه اتفاقي .

فان قيل : فلو ظهر للتابعين ذلك الخبر فهل يجوز موافقتهم له ؟

قلنا : لا ، بل تحرم ، ويجب اتباع الاجماع القاطع ، فان خبر الواحد يحتمل النسخ وسهو الراوي ، والاجماع لا يحتمله .

مسألة

الاجماع لا يثبت بخبر الواحد ، خلافاً لبعض الفقهاء . لان الاجماع يحكم به على الكتاب والسنّة المتواترة[١] ، فلا يثبت بغير قاطع .

فان قيل : فليثبت به في حق وجوب العمل به ان لم يكن مخالفاً لكتاب أو سنة كما انه يعمل بما ينقله الراوي من النص .

قلنا : انما ثبت العمل به إقتداء بالصحابة واجماعهم على العمل به في ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم ، ولم يثبت لنا اجماعهم على العمل بخبر الواحد في نقل الاجماع . فلو اثبتناه لكان بالقياس[٢] ولم يثبت صحة القياس في اثبات اصول الشريعة .

مسألة

الاخذ بأقل ما قيل ليس تمسكا بالاجماع ، خلافا لبعض الفقهاء .

لان المجمع عليه وجوب القدر الاقل ، ولا مخالف فيه ، وانما هو في سقوط الزيادة ولا اجماع عليه ، وانما ذهب اليه من ذهب لاستصحاب البراءة الاصلية التي يدل عليها العقل ...

---

(١) أي فالاجماع دليل شرعي قاطع ، وخبر الواحد ليس بقاطع ، فلا يثبت .

(٢) أي بقياس العمل بالخبر الواحد الناقل للاجماع على العمل بالخبر الواحد الراوي عن النبي صلى الله عليه وسلم ، ولم يثبت الخ .

الأصل الرابع

دليل العقل والاستصحاب

اعلم اولا ان الاحكام الشرعية لا تدرك بالعقل ، لكنه يدل على براءة الذمة عن الواجبات وسقوط الحرج قبل بعثة الرسل عليهم الصلاة والسلام .

فنحن على استصحاب ذلك الى ان يرد السمع ، فالعقل دليل على نفي الاحكام لا على اثباتها .

فان قيل : نعم ، ولكن لا يعلم نفي السمع بعد بعثتهم ، فلا يكون انتفاء الأحكام معلوما اذ ذاك .

قلنا : انتفائه قد يعلم كالعلم بانتفاء دليل وجوب صوم شوال ، اذ نعلم انه لو كان دليل لنقل وانتشر ، وذلك علم بعدم الدليل وقد يظن ، كما ان المجتهد اذا بحث عن المدارك لوجوب الوتر والأضحية فرآها ضعيفة ولم يظهر له دليل غلب على ظنه انتفاء الدليل ، فنزل ذلك منزلة العلم في حق العمل .

فان قيل : ولم يستحيل ان يكون الوتر مثلا واجبا ولا يكون عليه دليل ، او يكون عليه دليل لم يبلغنا .

قلنا : اما ايجاب ما لا دليل عليه فمحال ، واما ان كان دليل ولم يبلغنا فلا يكون دليلا في حقنا ، اذ لا تكليف الا في ما بلغنا ، ولكن نفيه ليس من شأن العامي ، بل شأن المجتهد الباحث المطلع على مدارك الاحكام ، فان قيل : وهل للاستصحاب معنى سوى ما ذكرتموه ؟

قلنا : يطلق على اربعة اوجه ، يصح ثلاثة منها .

(الاول)

ما ذكرناه .

(الثاني)

استصحاب العموم الى ورود المخصص والنص الى ورود الناسخ .

(الثالث)

استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه كالملك عند جريان العقد المملك ، وشغل الذمة عند الاتلاف أو الالتزام فانه وان لم يكن حكما اصليا ، فهو حكم شرعي دل الشرع على ثبوته ودوامه جميعا .

فالاستصحاب ليس بحجة الا في ما دل الدليل على ثبوته ودوامه كما دل على البراءة العقلية وعلى الشغل السمعي وعلى الملك الشرعي .

ومن هذا القبيل الحكم بتكرر الوجوب اذا تكررت الاسباب كتكرر شهر رمضان واوقات الصلوات ونفقات الاقارب عند تكرر الحاجات .

اذ فهم انتصاب هذه المعاني اسبابا لهذه الاحكام من ادلة ، اما بمجرد العموم عند القائلين به او بالعموم وجملة من القرائن عند الجميع ، وتلك القرائن أمارات عرف حملة الشريعة قصد الشارع الى نصبها اسبابا ، فلولا دلالة الدليل على كونها اسبابا لم يجز استصحابها ، فاذاً الاستصحاب عبارة عن التمسك بدليل عقلي أو شرعي ، وليس راجعا الى عدم العلم بالدليل ، بل الى دليل مع العلم بانتفاء المغير ، أو الظن بانتفائه عند بذل الجهد في البحث والطلب .

(الرابع)

استصحاب الاجماع في محل الخلاف وهو غير صحيح ولنرسم هنا مسألتين[1] .

مسألة

لا حجة في استصحاب الاجماع في محل الخلاف .

مثاله المتيمم اذا رأى الماء اثناء الصلاة مضى فيها ، لانعقاد الاجماع على صحة صلاته ودوامها ، فاستصحبنا دوامها الى ان يدل دليل على ان رؤية الماء قاطعة لها ...

وهذا فاسد ، لأن المستصحب اما مقر بأنه لم يقم دليلا في المسألة ، ويقول أنا ناف ، ولا دليل على النافي ، واما مدع انه اقام دليلا . وهو مخطىء فيهما .

أما في الاول فلانا سنبين وجوب الدليل على النافي .

واما في الثاني فلانا نقول انما يستدام الحكم الذي دل الدليل على دوامه ، والدليل اما لفظ الشارع فعليه بيانه فلعله يدل على دوامها عند عدم الماء لا وجوده .

واما الاجماع فنقول الاجماع منعقد على دوام الصلاة عند عدم الماء لا عند وجوده ، اما حال الوجود فهو مختلف فيه ، ولا اجماع مع الخلاف ، فيجب ان يقاس حال وجوده على حال عدمه بعلة جامعة ، والا فاستصحاب الاجماع عند انتفاء الاجماع محال .

وقد تقرر ان كل دليل يضاده نفس الخلاف ، فلا يمكن استصحابه مع الخلاف ، والاجماع هنا يضاده نفس الخلاف ، اذ لا اجماع مع الخلاف ، بخلاف العموم والنص ودليل العقل فان المخالف مقر بأن

---

(١) أي فيه وفي افتقاره النافي الى دليل .

العموم تناول محل الخلاف فان قوله صلى الله عليه وسلم[1] (لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل) .. شامل لصوم رمضان ....

والخصم يقر بهذا ويدعي التخصيص بغيره ، واما هنا فالمخالف لا يسلم شمول الاجماع لمحل الخلاف ، اعني زمان وجود الماء .

فان قيل : الاجماع يحرم الخلاف فكيف يرتفع به ؟

قلنا : المحرم خلاف يعارض الاجماع ، بأن يتواردا على محل واحد ، والاجماع هنا انما انعقد على حالة عدم الماء لا وجوده ، والخلاف

---

(١) روى ابو داود في سننه عن حفصة رضي الله عنها - زوج النبي صلى الله عليه وسلم . ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : (من لم يُجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له) ج٣/٣٣١ المختصر للمنذري قال ابو داود : رواه الليث بن حازم ايضاً ، جميعاً عن عبدالله بن ابي بكر ، مثله - يعني مرفوعاً - ووقفه على حفصة مَعْمَر والزّبيدي وابن عيينة ويونس الأيْلي كلهم عن الزهري ، ج٣/٣٣١ ورواه الأمام احمد عن حفصة بلفظ (مع) ج٢/٢٨٧ . قال الخطابي : عبدالله بن ابي بكر بن عمرو قد أسنده وزيادات الثقات مقبولة . ورواه البيهقي ج٤/٢٠٢ بلفظ و (مع) قال وعبدالله بن ابي بكر اقام اسناده ورفعه وهو من الثقات الاثبات . ورواه بلفظ (قبل) ايضا . قال حدثنا ابو بكر بن الحارث الفقيه قال : قال ابو الحسن الدارقطني تفرد به عبدالله بن عباد عن المفضل . بهذا الاسناد وكلهم ثقات . ج٤/٢٠٣ .
ورواه الترمذي عن حفصة رضي الله عنها زوج النبي صلى الله عليه وسلم قال : من لم يجمع الصيام من قبل الفجر فلا صيام له . قال الترمذي : لا نعرفه مرفوعا الا من هذا الوجه ج٢/٤٩ بهامش التحفة . ورواه النسائي ج٤/١٩٦ - ١٩٧ بالفاظ مختلفة ايضا ، وعن هلال انه سمع ميمونة بنت سعد رفعته ، تقول : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم : من اجمع الصوم عن الليل فليصم ، ومن اصبح ولم يجمعه فلا يصم) . الحارث ١٠ قال البوصيري : رواه الحارث عن الواقدي ، ورواه الدارقطني وفيه ايضا الواقدي ، وقال البوصيري رواه الحارث عن الواقدي وهو ضعيف . ج١/ ٢٧٥ المطالب العالية لابن حجر العسقلاني .

انما هو في حال وجوده •

فان قيل : الدليل الدال على صحة الشروع في الصلاة دال على الدوام ايضا •

قلنا : ان كان ذلك الدليل عموما أو نصا يتناول حال وجود الماء فعليكم ببيانه ، أو اجماعا فقد علمتم انه انعقد على حالة عدم الماء •••

فان قيل : بم تنكرون على من يقول كل ما ثبت دام الى وجود قاطع له ، فلا يحتاج الدوام الى دليل •

قلنا : هذا وهم باطل ، لان ما ثبت جاز ان يدوم وان لا يدوم ، فلابد لدوامه من دليل •

فان قيل . ليس المتيمم مأمورا بالشروع فقط ، بل بالشروع مع الاتمام •

قلنا : نعم هو مأمور بالشروع مع عدم الماء ، أما مع وجوده فهو محل الخلاف ? فما الدليل على انه مأمور بالاتمام مع وجوده •

فان قيل : الدليل هو النهي عن ابطال العمل •

قلنا : اولا هذا انجرار لما جررناكم اليه من سوق الدليل على وجوب الاتمام •

وثانيا ان هذا الدليل ضعيف ، لانه ان اردتم بالبطلان احباط ثواب ما فعل فممنوع ، وان اردتم انه أوجب عليه مثله فليس الصحة عبارة عما لا يجب فعل مثله على ما قررناه قبل •

فان قيل . الاصل انه لا يجب شيء بالشك ، ووجوب استئناف الصلاة عند وجود الماء مشكوك فيه ، فلا يرتفع به اليقين •

قلنا : هذا يعارضه ان وجوب المضي في هذه الصلاة مشكوك فيه فلا يرنفع به اليقين • ثم نقول : من يوجب الاستئناف لابد ان يوجبه بدليل يغلب على الظن . كما يرفع البراءة الاصلية بدليل يغلب عليه ، كيف واليقين قد يرفع بالشك في مواضع ، فالمسائل فيه متعارضة •

احتجوا بأن الله تعالى صوب الكفار في مطالبة الرسل بالبرهان المغير لاستصحاب ما كانوا عليه •

قلنا . انهم لم يستصحبوا الاجماع ، بل النفي الاصلي الذي دل عليه العقل ، اذ الاصل في فطرة الآدمي ان لا يكون رسولا من الله تعالى ، وانما يعرف ذلك بآيات ، فهم مصيبون في ذلك ، ولكنهم مخطئون على دوامهم على آداب آبائهم بمجرد الجهل من غير برهان •••

مسألة

قال قوم : لا دليل على النافي ، وقوم عليه الدليل ، وقال قوم عليه الدليل في العقليات دون الشرعيات • والمختار انه عليه الدليل مطلقا •

وتحقيقه ان النافي ان اقر بالشك فلا يطالب بالدليل ،أو ادعى اليقين فيقال : هل يقينك به عن ضرورة أو تقليد أو نظر ، ولا تعد معرفة النفي ضرورة ، والتقليد لا يفيد العلم فبقي كونه عن نظر ، ولابد من بيانه ، فهذا اصل الدليل •

ويتأيد بلزوم اشكالين على اسقاط الدليل عنه •

(الاول)

انه لو لم يجب عليه الدليل لزم ان لا يجب على نافي حدوث العالم ووجود الصانع وبعث الرسل ونحوها ، وهو محال •

(الثاني)

انه لو لم يجب عليه لزم ان لا يجب على المثبت ايضا ، لا مكان ان

يعبر المثبت عن مقصوده بالنفي كتعبيره عن حدوث العالم بأنه ليس بقديم ٠

ولهم في المسألة شبهتان ٠

(الاولى)

انه لا دليل على المدعى عليه بدين لانه ناف ، وعنها اجوبة ٠

(الاول)

ان ذلك ليس لكونه نافيا ولا لدلالة العقل على سقوط الدليل عن النافي ، بل لقوله صلى الله عليه وسلم (البينة على المدعي واليمين على من انكر)[1] ٠

ولا يجوز ان يقاس عليه غيره ، لان الشرع انما حكم به لاستحالة اقامة الدليل على نفي الدين ، فانه يتوقف على ملازمة عدد التواتـــر للمدعى عليه من اول وجوده الى وقت الدعوى ، بل المدعى ايضا لا دليل

---

(١) روى البخاري في صحيحه بلفظ (البينة على المدعي واليمـين على المدعى عليه) ٠ البخاري بهامش الفتح ج٥/١٠٣ ٠ وروى مسلم في صحيحه عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال (لو يعطى النـاس بدعـواهم لادعى ناس دماء رجال واموالهم ولكن اليمين على المدعى عليه ٠ وروى ايضا عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى باليمين على المدعى عليـه ٠ وعنـه ايضا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بيمين وشـاهد ٠ ج ١٢/ ٢ ، ٣ ، ٤ بهامش النووي ٠ قال : لو يعطى الناس بدعواهم لادعى رجال اموال قوم ودماءهم ولكن البينة على المدعى واليمين على من انكر ٠ ج١٠/٢٥٢ وروى ايضا عن الاودي قال اخرج الينا سعيد بن أبي بردة كتابـا وقـال : هـذا كتاب عمر الى ابي موسى الاشعري ـ رضي الله عنهم ـ فذكره ، وفيه البينة على من ادعى واليمين على من انكر ٠ ـ ١٠/٢٥٣ وروى أيضا عن قتـادة في قولـه (وآتينـاه الحكمة وفصل الخطاب) ٠ البينة على المدعى واليمين على من انكر ٠ ـ ١٠/٢٥٣ ٠ وروى هذا الحديث بالفاظ متعددة ٠ قـال ابن رجب الحنبلي : وقد استدل أحمد وابو عبيد أن النبي صلى الله عليه وسلم قال (البينة على المدعي واليمين على من انكر) وهذا يدل على ان هذا اللفظ عندهما صحيح محتج به ، قال وفي المعنى احاديث كثيرة ـ جامع العلوم والحكم ـ ٢٧٣ ٠

عليه ، فان غاية ما يحصل من قول الشاهدين هو الظن بجريان سبب اللزوم من اتلاف أو دين ، وذلك في الماضي .

أما في الحال فلا يعلم شغل الذمة لجواز براءتها بأداء أو ابراء ولا ينبغي ان يظن ان على المدعي ايضا دليلا ، فان قول الشاهد انما صار دليلا بحكم الشرع ، فان جاز ذلك فيمين المدعي عليه ايضا لازم ، فليكن ذلك دليلا .

(الثاني)

ان المدعى عليه يدعى علم الضرورة ببراءة ذمة نفسه ، اذ يتيقن انه لم يتلف ولم يلتزم ، ويعجز الخلق كلهم عن معرفته فانه لا يعرفه الا الله ، فالنافي في العقليات ان ادعى معرفته ضرورة فهو محال ، وان أقر بأنه مختص بمعرفته اختصاصا لا يمكن ان يشاركه فيه الا الله فلا يطالب بالدليل .

وعند ذلك يستوى الاثبات والنفي .

(الثالث)

ان النافي عليه دليل وهي اليمين كما ان على المدعى دليلا هي البينة ، وهو ضعيف اذ لا دلالة لها من حيث العقل لولا اعتبار الشرع .

(الرابع)

ان يد المدعى عليه دليل على نفي ملك المدعي ، وهو ضعيف أيضا ، لان اليد قد تكون عن غصب أو عارية .

الشبهة الثانية

انه كيف يكلف النافي بالدليل على النفي وهو متعذر كاقامة الدليل على براءة الذمة .

فنقول تعذره غير مسلم ، فان النزاع اما في العقليات واما في الشرعيات .

أما العقليات فيستدل على النفي فيها بطريقين .

الطريق الاول

ان اثباتها يفضي الى المحال ، وما افضى الى المحال فهو محال كقوله تعالى (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا)[1] ومعلوم انهما لم تفسدا ، فدل على نفي الاله الثاني ، ويمكن اثباته بالقياس الشرطي الذي يستدل فيه بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم .

الطريق الثاني

ان يقال للمثبت لو ثبت ما ادعيته لعلم ذلك بضرورة او دليل ، ولا ضرورة مع الخلاف ولا دليل عليه ، فيدل ذلك على الانتفاء .

وهذا فاسد لانقلابه على النافي فيقال له : لو انتفى الحكم لعلم انتفائه بضرورة أو بدليل ، ولا ضرورة ولا دليل . ولا يمكنه ان يتمسك بالاستصحاب بأن يقول : الاصل عدم اله ثان فمن ادعاه فعليه الدليل ، اذ لا يسلّم له ان الاصل العدم ، بخلاف البراءة الاصلية فان العقل قد دل على نفي الحكم قبل السمع من حيث دل على ان الحكم هو التكليف والخطاب من الله تعالى ، وتكليف المحال محال ، فلو كلفنا من غير رسول مصدق بالمعجزة يبلغ الينا تكليفه كان ذلك تكليف محال ، فاستندت البراءة الاصلية الى دليل عقلي ، بخلاف عدم الاله الثاني .

واما قولهم لو ثبت اله ثان لكان لله تعالى عليه دليل ، فهو تحكم من وجهين .

---

(١) سورة الانبياء آية (٢٢) .

(الاول)

انه يجوز أن لا ينصب الله تعالى دليلا على بعض الأشياء ويستأثر بعلمه .

(الثاني)

يجوز أن ينصب عليه دليلا ونحن لا نتنبه له ويتنبه له بعض الخواص .

وأما الشرعيات فقد تصادف عليها الدليل من الاجماع أو النص أو القياس. وقد لايساعد مثل هذا الدليل فنبحث عن المدارك ، فاذا لم نجد رجعنا الى الاستصحاب للنفي الأصلي الثابت بدليل العقل ، وهو دليل عند عدم ورود السمع .

وحيث أوردنا في التصانيف الخلافية أن النافي لا دليل عليه أردنا أنه ليس عليه دليل سمعي ، اذ يكفيه استصحاب البراءة الأصلية التي كنا نحكم بها لولا بعثة الرسول .

فان قيل دليل العقل مشروط بانتفاء السمع ، وانتفاء السمع غير معلوم ، وعدم العلم به لا يدل على عدمه ، ولا سبيل الى العلم بانتفائه .

قلنا : قد بيّنا أن انتفائه تارة يعلم وتارة يظن بأن يبحث المجتهد عن مدارك الشرع فلا يجد مدركاً ، وهذا الظن كالعلم .

فان قيل : للبحث بداية ووسطاً ونهاية ، فمتى يحل له أن ينفي المدرك الشرعي المغير للبراءة الأصلية ؟

قلنا : مهما رجع ، رجع الى نفسه ، فعلم أنه بذل غاية وسعه ، كطالب المتاع في البيت .

فان قيل : البيت محصور ، وطلب اليقين فيه ميسور ، ومدارك الشرع غير محصورة .

قلنا : ان كان ذلك في ابتداء الاسلام قبل انتشار الخبر ، ففرض كل مجتهد ما هو جهد رأيه الى أن يبلغه الخبر ، أو بعد رواية الأخبار وتصنيف الصحاح فما فيها محصور عند أهلها ، وقد انتهى الى المجتهدين ، وعلى الجملة فدلالة العقل على النفي الأصلي مشروطة بنفي المغيِّر ، كما أن دلالة العموم مشروطة بنفي المخصص ، وكل منهما يعلم تارة ويظن أخرى ، وكل دليل في الشرع .

خاتمة

فيما يظن أنه من أصول الأدلة وليس منها وهو أربعة

الأصل الأول

شرعُ مَنْ قبلنا في ما لم يصرح شرعنا بنسخه .

وأعلم أولا اختلف في أنه هل كان صلى الله عليه وسلم متعبداً قبل مبعثه بشرع ؟

فمنهم من نفاه ، ومنهم من أثبته ، فنسبه قوم الى نوح ، وقوم الى ابراهيم ، وقوم الى موسى ، وقوم الى عيسى على نبيِّنا وعليهم السلام .

والمختار أن الأقوال جائزة عقلا ، لكن الواقع منه غير معلوم بطريق قاطع .

فان قيل : يدل على نفي تعبده قطعاً انه لو كان على ملَّة لافتخر به أهلها ونسبوه الى أنفسهم .

قلنا : يعارضه أنه لو كان منسلخاً عن التكليف والتعبد لظهرت مخالفته أصناف الخلق . وتوفرت الدواعي على نقله .

وللمخالف شبهتان .

الأولى :

أن موسى وعيسى دعوا كافة المكلَّفين الى دينهما فكان صلى الله عليه وسلم داخلا تحت العموم .

وهذا باطل بوجهين : الاول : أنه لم يتواتر الينا عموم صيغة دعوتهما حتى ننظر في فحواه ، فلا مستند هنا الا المقايسة بدين نبيّنا ، والمقايسة في نحو ذلك باطلة . الثاني : انه كان زمانه زمان فترة الشرائع واندراسها ، ولأجله بُعِث صلى الله عليه وسلم ، فمن أين يعلم قيام الحجة على تفصيل شريعتهما ؟

(الثانية)

أنه صلى الله عليه وسلم كان يصلي ويحج ويعتمر ويتصدّق ويذبح الحيوان ويجتنب الميتة ، وذلك مما لا يرشد اليه العقل .

قلنا : هذا فاسد من وجهين : أحدهما : أن شيئاً من ذلك لم يتواتر بنقل مقطوع . الثاني : أنه ربما ذبح الحيوان بناء على أنه لا تحريم الا بالسمع ، ولا حكم قبل ورود الشرع ، وترك الميتة عيافة بالطبع ، والحج والصلاة ان صح أنه فعلهما فلعله تبرك بفعل ما نقل اجمالا من الأنبياء السلف . ثم الكلام في الجواز عقلا ، والوقوع سمعاً .

أما الجواز العقلي فلأن لله تعالى أنْ يتعبد عباده بما شاء من شريعة سابقة أو مستأنفة ، وزعم بعض القدرية أنه لا يجوز بعث نبي الا بشرع مستأنف ، فانه ان لم يجدوا أمراً فلا فائدة في بعثه ، والحق جوازه ويدل عليه ما يدل على جواز نصب دليلين وبعث رسولين في وقت ، كما أرسل موسى وهرون وداود وسليمان .

ثم كلامهم مبني على طلب الفائدة في أفعاله تعالى ، وهو تحكم .

وأما الوقوع السمعي فلا خلاف في أن شرعنا ليس بناسخ لجميع الشرايع بالكليَّة ، اذ لم ينسخ وجوب الايمان وتحريم الكفر والقتل والزنا والسرقة ، ولكن حرَّم صلى الله عليه وسلم هذه المحظورات بخطاب مستأنف ، أو بالخطاب الذي نزل الى غيره ، وتعبد بأستدامته ، ولم ينزل عليه الخطاب الا بما خالف شرعهم ، فاذا نزلت واقعة لزمه اتباع دينهم ، الا اذا نزل عليه وحي مخالف لما سبق •

والى هذا يرجع الخلاف •

والمختار أنَّه صلى الله عليه وسلم لم يتعبد بشريعة من قبله ، ويدل عليه أربعة مسالك :

(الاول)

أنه صلى الله عليه وسلم لما بعث معاذ الى اليمن قال له : (بم تحكم قال بالكتاب والسنَّة والاجتهاد)[1] ولم يذكر التوراة والانجيل وشرع مَن قبلنا ، فزكَّاه صلى الله عليه وسلم وصوَّبه •

---

(١) روى حديث معاذ رضي الله عنه ابو داود ٣/٣٠٣ ، والترمذي ٢٤٩/١ ، واحمد في مسنده ٥/٢٣٠ ـ ٢٣٦ ، والبيهقي في السنن الكبرى ١١٤/١٠ ، والدارمي ٦٠/١ ـ مع تفاوت في بعض الفاظ الحديث ، نقل الحافظ ابن حجر : قال ابن طاهر في تصنيف له مفرد في الكلام على هذا الحديث : إعلم انني فحصت عن هذا الحديث في المسانيد الكبار والصغار ، وسألت عنه من لقيته من اهل العلم بالنقل فلم أجد له غير طريقين أحدهما شعبة والآخر عن محمد بن جابر عن اشعث بن ابي الشعثاء عن رجل من ثقيف عن معاذ وكلاهما لا يصح) تلخيص الحبير ١٨٢/٤ ، قال الخطيب البغدادي (ان اعترض المخالف بان قال لا يصح هذا الخبر لانه لا يروى إلا عن أناس من أهل حمص لم يُسمّوا ، فهم مجاهيل ، فالجواب • ان قول الحارث بن عمر (عن أناس من اصحاب معاذ) يدل على شهرة الحديث وكثرة رواته وقد عرف فضل معاذ وزهده ، والظاهر من حال اصحابه الدين والثقة والزهد والصدق • وقد قيل ان

فان قيل : إنما لم يذكرهما ، لأن في الكتاب آيات تدل على الرجوع اليهما .

قلنا : سنبين سقوطَ تمسكهم بتلك الآيات ، بل هيه قوله تعالى : (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً)[2] . وقال صلى الله عليه وسلم : (لو كان موسى حياً ما وسعه الا اتباعي)[3] .

فان قيل : اندرجت التوراة والانجيل تحت الكتاب .

قلنا : اذا ذكر الكتاب لم يسبق الى فهم المسلمين شيء سوى القرآن .

(الثاني)

أنه صلى الله عليه وسلم لو كان متعبداً بها للزمه مراجعتها والبحث عنها ، ولكان لا ينتظر الوحي في أحكام الظهار ورمي المحصنات والمواريث ، ولكان يرجع اليها ، لاسيما أحكام هي ضرورة كل أمة .

عباد بن نسي رواه عن عبدالرحمن بن غنم عن معاذ . وهذا إسناد متصل ورجاله معروفون بالثقة ، على ان اهل العلم قد تقبلوه واحتجوا به ، فوقفنا بذلك على حجته عندهم) الخطيب البغدادي (الفقيه والمتفقه) ١/١٨٩ تحقيق الشيخ اسماعيل الانصاري . واخرج البيهقي عن ابن عون محمد بن عبيدالله عن الحارث ، يعني ابن عمر الثقفي ، ابن اخي المغيرة بن شعبة قال : حدثنا اصحابنا عن معاذ بن جبل رضي الله عنه قال : الحديث . البيهقي (معرفة السنن والآثار ج١/٩٣ ـ ٩٤ . وانظر سنن ابي داود كتاب الاقضية ٣/٤١٢ ـ ٤١٣ . والطيالسي ٧٦ .

(٢) سورة المائدة آية (٤٧) .

(٣) قال الحافظ نورالدين الهيثمي في مجمع الزوائد . رواه احمد وابو يعلى والبزار وفيه مجالد بن سعيد ضعفه احمد ويحيى بن سعيد وغيرهما . وهو عن جابر بن عبدالله رضي الله عنهما . وروى الهيثمي حديثاً آخر عن جابر ايضا . قال رواه البزار ، وعند احمد بعضه ، وفيه جابر الجعفي وهو ضعيف اتهم بالكذب ، مجمع الزوائد ج١/١٧٤ ـ قال الحافظ الذهبي مجالد بن سعيد صاحب حديث على لين فيه . ميزان الاعتدال ج٣/٤٣٨ .

(الثالث)

ان ذلك لو كان مَدْرَكاً لكان تعلمها ونقلها وحفظها من فروض الكفايات ، كالقرآن والأخبار ولرجعوا اليها في مواضع اختلافهم .

(الرابع)

اطباق الأمة قاطبه على أن هذه الشريعه ناسخة ، وانهـــا شريعة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولو تعبّـــد بشـــرع غيرنا لكان مخبراً لا شارعاً . وتمسّك المخالف بخمس آيات وثلاثة أحاديث .

(الاول)

قولـــه تعـــالى : (أولئـــك الذيـــن هَداهُمُ اللهُ فَبِهُداهُمُ اقْتَدِهْ)[1] .

قلنا : أراد بالهدى التوحيد ، ودلالة الأدلّة العقلية على وحدانيته وصفاته بدليلين .

(الأولى)

أنه قال : (فبهداهم اقتده) ولم يقل بهم .

وهُداهم الأدلة التي ليست منسوبة اليهم ، وأمـا الشرع فمنسوب اليهم فيكون اتباعهم فيه اقتداء بهم .

(الثاني)

أنه كيف أُمِر بجميع شرائعهم وهي مختلفة وناسخة ومنسوخة ، ومتى بحث عن جميع ذلك ، وشرائعُهم كثيرة فدلّ على أنه أراد الهدى المشترك بين جميعهم ، وهو التوحيد .

---

(١) سورة الانعام آيـة (٩٠) .

(الثانية)

(وأوحينا اليك أنِ اتَّبِعْ ملَّةَ ابراهيم حنيفا)[1] .

ولا حجة فيها ، لأنه تعالى قال : (أوحينا اليك) فوجب العمل بما أحي اليه ، لا بما أوحي الى غيره ، وقوله : (أن اتبع) أي افعل مثله .

ثم أن الملَّة عبارة عن أصل الدّين والتقديس والتوحيد الذي تتفق فيه جميع الشرائع .

(الثالثة)

قوله تعالى (شَرَعَ لكم مِنَ الدِّين ما وَصَّى به نوحاً)[2] الآية ، ولا دليل فيه أيضاً ، لأن الدين عبارة عن أصل التوحيد وخصّص نوحاً بالذكر تشريفاً له ، والا فمتى راجع رسولَ الله صلى الله عليه وسلم تفصيل شرع نوح ؟ وكيف أمكن ذلك مع أنه أقدم الأنبياء وشريعته أقدم الشرائع ؟

(الرابعة)

قوله تعالى : (انا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النَّبيون)[3] .

وهو صلى الله عليه وسلم أحد الأنبياء فليحكم بها .

ولا حجة فيها أيضاً ، لأن المراد بالنور والهدى أصلَ التوحيد وما يشترك فيه النَّبيون دون الأحكام الفرعية المُعَرَّضة للنسخ ، ثم هو خبر لا أمر ، فلا حجة فيه .

---

(١) سورة النحل آية (١٢٣) .
(٢) سورة الشورى آية (١٣) .
(٣) سورة المائدة آية (٤٤) .

(الخامسة)

قوله تعالى بعد ذكر التوراة وأحكامها : (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون)[1] .

قلنا : المراد به من لم يحكم بما أنزل الله لتكذيبه اياه وجحوده له . لا مَنْ حكم بما أَنْزَلَ اللهُ عليه خاصةً ولم يحكم بغيره ، أو المرادُ بِهِ مَنْ لم يحكم به ممن وجب عليه الحكم به من أمَّته .

وأما الأحاديث ..

(فأولها)

أنَّه صلى الله عليه وسلم طُلِبَ منه القصاصُ في سِنٍّ كُسِرَت فقال : (كتاب الله يقضي بالقصاص)[2] .

وليس في القرآن قصاصُ السِّنِّ الا ما حكي عن التوراة في قوله تعالى : (والسِّنُّ بِالسِّنِّ)[3] .

قلنا : بل فيه قوله تعالى : (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم)[4] ، فتدخل السِّنُّ تحت عمومِهِ .

(الثاني)

قوله صلى الله عليه وسلم : (من نام عن صلاة أو نسيها فليصلّها

---

(١) سورة المائدة آية (٤٤) .
(٢) روى البخاري عن انس رضي الله عنه ان الربيع عمته كسرت ثنية جارية فطلبوا اليها العفو ... فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم (يا أنس كتاب الله القصاص) ج٨/١٣٣ ـ ٢٠٦ البخاري بهامش الفتح .
(٣) سورة المائدة آية (٤٥) .
(٤) سوة البقرة آية (١٩٤) .

اذا ذكرها)[1] وقرأ قوله تعالى : (وأقِمِ الصَّلاةَ لذكري) •
وهذا خطاب مع سيدنا موسى عليه السلام •

قلنا : ليس ما ذكره صلى الله عليه وسلم تعليلا للايجاب ، لكن أوجب بما أوحي اليه ، ونبَّه على أنهم أُمِروا كما أُمِرَ موسى • •

(الثالث)

مراجعته صلى الله عليه وسلم التوراة في رجم اليهوديين[2] •

قلنا : كان هذا تكذيباً لهم في انكار الرَّجم ، والا كان عليه أن يراجع الانجيل ، لأنه أخَّر ما أنزل الله قبل بعثه صلى الله عليه وسلم •

الأصل الثاني

قول الصحابي ، وليس بحجَّة لوجوه •

(الاول)

أنَّه لم تثبت عصمتهم •

(الثاني)

أنه وقع الاختلاف بينهم •

---

(١) رواه الامام مسلم في صحيحه (من نسي صلاة او نام عنها فكفارتها ان يصليها اذا ذكرها) ورواه بالفاظ اخرى ج٥/١٨٣ وما بعدها بهامش النووي •
سورة طه آية (١٤) •
ورواه ابو داود ج١/٣٠٧ والترمذي ج١/٣٣٤ •

(٢) روى قصة مراجعة التوراة البخاري في صحيحه ج١٢/١٤٨ بهامش الفتح • ورواه الامام مالك في الموطأ كتاب الحدود • باب الرجم ـ٢٤٢ رقم الحديث ٦٩٤ ـ رواية محمد بن الحسن الشيباني • ورواه مسلم ج١١/٢٠٩ بهامش النووي •

(الثالث)

انهم اتفقوا على جواز مخالفة بعضهم بعضاً في المسائل الاجتهادية • فلم ينكر الشيخان على من خالفهما ، بل أوجبوا على كل مجتهد أن يتبع اجتهاد نفسه •

وللمخالف خمس شُبَهٍ •

(الاولى)

أنه وان لم تثبت عصمتهم لكنه اذا تُعُبِّدْنا باتباعهم لزم الاتباع ، وقد قال صلى الله عليه وسلم : (أصْحابي كالنجوم بِأيِّهِم اقْتَدَيْتُم اقْتَدَيْتُم)[1] •

والجواب أن هذا خطاب مع عامَّة أهل عصره صلى الله عليه وسلم

(١) روي هذا الحديث من طرق اخرجها الحافظ العراقي في تخريج أحاديث المنهاج (٢٩٩) قال (رواه الدارقطني في الفضائل وابن عبدالبر ، ورواه عبد بن حميد في مسنده وابن عدي في الكامل من رواية حمزة ابن أبي حمزة عن نافع عن ابن عمر بلفظ بأيهم أخذتم ، فقوله بدل بأيهم اقتديتم ، واسناده ضعيف من اجل حمزة ، فقد اتهم بالكذب ، ورواه البيهقي في المدخل من حديث ابن عمر ومن حديث ابن عباس بنحوه من وجه آخر مرسلا • وقال متنه مشهور واسانيده ضعيفة ، ولم يثبت في اسناد ، ورواه البزار من رواية عبدالرحيم بن زيد العمي عن ابيه عن ابن المسيب عن ابن عمر • وقال : منكر لا يصح • وقال ابن حزم مكذوب باطل) • وذكر ابن حزم ضعف الحديث من جهة عبدالرحيم ـ ملخص ابطال القياس (٥٣ ـ ٥٤) وانه صلى الله عليه وسلم لا يبيح الاختلاف بعده من الصحابة •
ويُرد على قول ابن حزم في احتجاجه هذا بما ورد في هذا الباب حديث صحيح عند مسلم في صحيحه عن ابي بردة عن ابيه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (••• النجوم أمنة للسماء ، فاذا ذهبت النجوم أتى السماءَ ما توعد ، وأنا أمنةٌ لأصحابي فاذا ذهبتُ أتى أصحابي ما يوعدون ، وأصحابي أمنة لأمتي ، فاذا ذهب أصحابي أتى أمتي ما يوعدون) ج١٦/٨٣ بهامش النووي ـ باب بيان ان بقاء النبي صلى الله عليه وسلم أمان لأصحابه وبقاء أصحابه أمان للامة ، وقد سقط هذا العنوان من الفهرس وفوق الصفحة ورواه الامام احمد في مسنده جـ ٤/٣٩٩ •

بمعريف درجة الفتوى لأصحابه ، حتى يلزم اتّباعهم ، وهو تخيير لهم في الاقتداء بمن شاءوا منهم ، بدليل أنَّ الصَّحابي غير داخل فيه . اذ له أن يخالف صحابيًّا آخر ، فكما خرج الصحابة بدليل فكذلك خرج العلماء بدليل .

(الثالثة)

أن دعوى وجوب الاتّباع ان لم تصح لجميع الصحابة فتصح للخلفاء الأربعة ، لقوله صلى الله عليه وسلم : (عليكم بسنَّتي وسُنَّة الخلفاء الراشدين من بعدي)[1] .

قلنا : فيلزمكُم تحريم الاجتهاد على سائر الصحابة رضي الله عنهم اذا اتفق الخلفاء ، ولم يكن كذلك ، بل كانوا يخالفون ، وكانوا يصرحون بجواز الاجتهاد فيما ظهر لهم .

والمراد بالحديث أما أمر الأمة بالانقيادِ وبذل الطاعة لهم بقبول امارتهم ، أو الأمرُ بانتهاج منهجهم في العدل والانصاف والاعراض عن الدنيا ، أو منعُ من بعدهم عن نقض أحكامهم[2] .

(الثالثة)

أنه يجب اتباع الشيخين لقوله صلى الله عليه وسلم : (اقتَدُوا بالَّذيْنَ مِنْ بَعدي أبي بكر وعمر)[3] رضي الله عنهما .

---

(١) رواه الامام احمد في مسنده ج٤/١٢٦ ـ وابو داود في سننه ١٣/٥ رقم الحديث ٤٢ ـ ورواه ابن ماجة في سننه ٥١/١ ـ رقم الحديث ٤٢ .

(٢) ومعلوم ان احكامهم النافذة واجبة الاتباع ، اما لموافقتها الكتاب والسنة ، او للاجماع عليها من الصحابة الكرام رضوان الله عليهم أجمعين .

(٣) رواه الامام احمد في مسنده ـ ج٥/٣٨٢ وابن ماجة ج١/٣٧ـ٩٧ .

قلنا : تعارضه الأخبارُ السابقة ، فتتطرق اليه الاحتمالات الثلاثة •
ثم نقول فيجب الاقتداء بهما في تجويزهما لغيرهما مخالفتهما بموجب الاجتهاد •

(الرابعة)

أن عبدالرحمن بنَ عوفٍ وَلَّى عَلِيّاً الخِلافةَ بشرط الاقتداء بالشيخين فأبى ، وَوَلَّى عُثمانَ فَقَبِل ولم ينكر عليه •

قلنا : لعله اعتقد بقوله عليه السلام : (مِنْ بَعْدي) جواز تقليدِ العالمِ للعالمِ ، وعليٌّ رضي الله عنه لم يعتقد ، أو اعتقد أن قوله صلى الله عليه وسلم ايجابُ التقليد ، ولا حجة في مجرد مذهبه •

(الخامسة)

أنه اذا قال الصحابي قولا يخالف القياس فلا محمل له الاّ سماع خبرٍ فيه •

قلنا : فهذا اقرارٌ بأنَّ قوله ليس بحجة ، وانما الحجة هي الخبر متى ثبت •

مسألة

يجوز للعامي تقليد الصَّحابي وكذا للعالم بناء على جواز تقليد العالِمِ للعالِمِ ، وقد اختلف قول الشافعي رضي الله عنه فيه •

ففي القديم يجوز في قول انتشر عنهم ولم يخالَف فيه ، وفي موضع آخر يجوز وان لم ينتشر ، ورَجَعَ في الجديد الى أنَّه لا يقلد العالِمُ صحابياً ، كما لا يقلِّدُ عالماً آخر • ونَقَلَه المزني عنه ، فالعالم الموافق له يعمل بالأدلة التي يجوزُ للصَّحابي الفتوى بها ، وهو المختارُ عندنا •

فان قيل : يفرق بينهم وبين سائر العلماء لحسن ثناء الله تعالى عليهم في عدة آيات والنبي صلى الله عليه وسلم في عدة أخبار .

قلنا : الثناء يوجب حسن الاعتقاد في علمهم ودينهم ومنزلتهم عند الله ، ولا يوجب تقليدهم لا جوازاً ولا وجوباً .

فصل

في تفريع الشافعي في القديم على تقليد الصَّحابة رضي الله عنهم قال في كتاب اختلاف الحديث : (أنه رُوي عَنْ عَلِيٍّ رضي الله عنه أنه صلَّى في لَيْلَةٍ ستّ ركعات في كل ركعة ستّ سجدات ولو ثبت ذلك عنه لقلتُ به) .

وهذا لأنَّه رأى أنه لا يقول ذلك الا عن توقيف اذ لا مجال للقياس فيه ، وهذا غيرُ مرضي ، لأنه لم ينقل فيه حديثاً حتى يتأمَّل لفظُه ومورده وقرائنه وفحواه وما يدل عليه ، ولم نُتَعَبَّدْ الا بقبول خبر يرويه صحابي مكشوفاً يمكن النظر فيه ، وقد نصَّ في موضع أن قول الصحابي اذا انتشر ولم يخالَفَ فهو حجة ، وهو ضعيف ، لأنَّ السكوت ليس بقول ، فأيُّ فرقٍ بين أن ينتشر أو لا ينتشر .. وقد نصَّ على أنه اذا اختلف الصَّحابة فالأئمة أولى ، أو الأئمة فالشيخان أولى ، وفي موضع آخر يجب الترجيح بقول الأعْلَمِ والأكثر ، وان اختلف الحكم والفتوى من الصَّحابة فقد اختلف قول الشافعي فيه .

فقال مرةً الحكم أوْلى ، وأخرى الفتوى أولى ، وكل هذا مرجوع عنه .

فان قيل : فما قولكم في ترجيح احد القياسين بقول الصحابي .

قلنا : قال القاضي لا ترجيح الا بقوة الدليل .

والمختاران هذا في محل الاجتهاد ، فربما يتعارض ظنان ، والصحابي

في أحد الجانبين ، فتميل نفس المجتهد الى موافقة الصحابي •

وقال قوم انما يجوز ترجيح قياس صار اليه الصحابي اذا كان أصله في واقعة شاهدها الصحابي ، والا ، فلا فرق بينه وبين غيره •

أما اذا حمل الصحابي لفظ الخبر على احـــد محتمليه فمنهم من رجح ، ومنهم من قال اذا لم يقل علمت ذلك من لفظ الرسول صلى الله عليه وسلم بقرينة شاهدتها فلا ترجيح به •

الأصل الثالث

من الأصول الموهومة ، الاستحسان

وقد قال به ابو حنيفة •

وقال الشافعي من استحسن فقد شرع •

ويطلق على ثلاثة معان :

(المعنى الاول)

ما يستحسنه المجتهد بعقله ، ولا عبرة به بدليلين :

(الاول)

انه لا شك انا نجوز ورود التعبد باتباعه عقلا ، لكنه لا يعرف من ضرورة العقل ونظره ، بل من السمع •

ولم يرد سمع متواتر ولا نقل آحاد به ، على أنه لو ورد بـه نقل الآحاد لما أفاد ، فان جعل الاستحسان مدركاً من مدارك أحكام الله ينزل منزلة الكتاب والسُنة والاجماع ، ولا يثبت ذلك بخبر الواحد •

(الثاني)

انا نعلم اجماع الأمة على انه ليس للعالم ان يحكم بهواه من غير نظر في الأدلة ، والاستحسان من غير نظر فيها حكم بالهوى المجرد •

وللقائلين به بهذا المعنى شبه •

(الشبهة الاولى)

قوله تعالى : (واتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم)[1] قلنا : اتباع احسن ما انزل هو اتباع الأدلة الشرعية ، فبينوا لنا ان هذا مما انزل الينا ، فضلاً عن ان يكون من احسنه •

(الشبهة الثانية)

قوله صلى الله عليه وسلم (ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن)[2] ولا حجة فيه من وجوه •

(الاول)

انه خبر واحد لا تثبت به الاصول •

(الثاني)

ان المراد به ما رآه جميع المسلمين حسنا وذلك هو مادة الاجماع •

(الثالث)

ان الصحابة اجمعوا على استحسان منع الحكم بغير دليل وحجة ، لأنهم مع كثرتهم انما تمسكوا بالظواهر والأشباه ، وما قال واحد حكمت بكذا لأني استحسنته •

---

(١) سورة الزمر آية (٥٥) •

(٢) مسند الامام احمد ج٥/٢٧٩ • واخرجه البزار والطبراني في الكبير • قال الهيثمي : ورجاله موثقون • مجمع الزوائد ج١/١٧٨ • واخرجه الطيالسي في مسنده رقم ٢٤١ – قال حدثنا المسعودي عن عاصم عن ابي وائل عن عبدالله قال : ورواه ابو نعيم في الحلية من هذا الطريق أيضا • بلفظ : (••• فهو حسن • وما رآه المؤمنون قبيحا فهو عند الله قبيحاً • ج ١/٣٧٥ •

(الشبهة الثالثة)

ان الأمة استحسنت دخول الحمام من غير تقدير اجرة للماء ولا مدة للبث فيه ، وكذلك شرب الماء من يد السقاء بدون تقدير العوض ولا مبلغ الماء المشروب .

والجواب من وجهين .

(الاول)

من اين عرفوا ان الأمة فعلت ذلك من غير حجة ؟ ولعل الدليل جريان في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم مع علمه به .

(الثاني)

ان شرب الماء مباح بتسليم السقاء ، واذا أتلف الشارب ماءه فعليه ثمن المثل ، اذ قرينة حاله تدل على طلب العوض ، وما يبذل له يكون ثمن المثل في الغالب . وكذلك داخل الحمام مستبيح بالقرينة ومتلف بشرط العوض بقرينة حال الحمامي ، ثم ما يبذله ان ارتضى به الحمامي أخذه ، والا طالبه بالمزيد ، فليس هذا امرا مبدعا ، بل منقاس[1] والقياس حجة .

(المعنى الثاني)

انه دليل ينقدح ويظهر في نفس المجتهد لا تساعده التعبير عنه . وهذا هوس ، لان ما لا يقدر على التعبير عنه لا يدرى انه وهم وخيال أو تحقيق ، ولابد من اظهاره ليعتبر بالادلة الشرعية لتصححه أو تزيفه .

(المعنى الثالث)

ذكره الكرخي وبعض اصحاب ابي حنيفة . وقال : ليس هو قولا بلا دليل ، بل هو دليل وهو اجناس . منها العدول بحكم المسألة عن نظائرها بدليل خاص من القرآن كما استحسن ابو حنيفة تخصيص المال

(١) اي على المعاملة بالمعاطاة .

في قول القائل ـ مالي صدقة ـ بمال الزكاة لقوله تعالى : (خذ من أموالهم صدقة)[1] ولم يرد الا مال الزكاة . ومنها العدول بها عن نظائرها بدليل السنة كاستحسان[2] الفرق في سبق الحدث ، والبناء على الصلاة بين السهو والتعمد ، على خلاف قياس الأحداث ، وهذا مما لا ينكر ، وانما يستنكر تخصيص هذا النوع بتسميته استحسانا من بين سائر الادلة .

الأصل الرابع

من الأصول الموهومة الاستصلاح

والمصلحة على ثلاثة أقسام :

قسم شهد الشرع باعتبارها ، وقسم شهد ببطلانها ، وقسم لم يشهد باعتبارها ولا ببطلانها .

فالقسم الاول حجة ويرجع الى القياس ، ومثاله حكمنا ان كل مسكر من مشروب أو مأكول حرام قياسا على الخمر . والقسم الثاني باطل ، ومثاله قول بعض العلماء لبعض الملوك ان الواجب عليه في كفارة وقاع رمضان أولا صوم شهرين متتابعين ، مستدلا بمصلحة انزجاره عنه . والقسم الثالث في محل النظر .

ثم المصلحة اما في رتبة الضرورات او الحاجات او التحسينات ، ويتعلق بكل قسم منها ما يجرى مجرى التكملة .

ولنفهم معنى المصلحة ثم مراتبها وأمثلتها .

أما المصلحة : فهي في الأصل عبارة عن جلب نفع أو دفع ضرر . ولسنا نعني بها هنا ذلك ، بل نعني بها المحافظة على مقصود الشرع .

---

(١) سورة التوبة آية (١٠٣) .

(٢) أي بدليل السنن الفارقة بين السهو والتعمد في نظائر ذلك .

ومقصوده من الخلق حفظ دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم ، فكل ما يتضمن حفظ هـــذه الأصول فمصلحة ، وكل ما يفوتها فهـــو مفسدة ، ودفعها مصلحة ، واذا أطلقنـا المعنى المخيل والمناسب في كتـاب القياس أردنا به هذا الجنس .

اما المرتبة الاولى منها فحفظ هذه الاصول الخمسة . وهي واقعة في رتبة الضرورات واقوى المراتب ، ولذا اتفقت الشرايع على اعتبـارها . وامثلتها قضاء الشرع بقتل الكافر المضل ، وعقـوبة المبتـدع الداعي الى بدعتـه لحفظ الدين ، وبايجاب القصاص لحفظ النفوس ، وبحد الشرب لحفظ العقول ، وبحد الزنا لحفظ الانساب ، وبزجر الغصاب لحفـظ الاموال . وتكملتها كرعاية المماثلة في استيفاء القصاص ، وتحريم القليل من المسكر .

واما المرتبة الثانية فهي ما تقع في رتبة الحاجات ، كتسليط الولي على تزويج الصغير والصغيرة ، وذلك وان لم يكن ضروريا لكنه محتاج اليه في اقتناء المصالح ، واما تكملتها فكقولنا لا تزوج الصغيرة الا من كفوء وبمهر المثـــل .

واما المرتبة الثالثة فهي ما لا يرجع الى ضرورة ولا حاجة ، ولكـن يقع موقع التحسين . ومثاله سلب العبد اهلية الشهادة مع قبول فتواه وروايته من حيث ان العبد نازل القدر ضعيف المنزلة باستسخار المالك اياه . واذا عرفت المراتب فاعلم ان الواقـع في المرتبتين الأخيرتين لا يجـوز الحـكم بمجرده ان لم يعتضد بشهادة اصـل ، الا انه يجرى مجرى وضـع الضرورات فلا بعد في ان يؤدى اليه اجتهاد مجتهد ، وان لم يشهد الشرع بالراي فهو كالاستحسان ، فان اعتضد بأصل فذاك قياس وسيأتي .

اما الواقع في مرتبة الضرورات فلا بعد في ان يؤدى اليه اجتهاد مجتهد وان لم يشهد له اصل معين ◆ مثاله ان الكفار اذا تترسوا بجمع من المسلمين لو كففنا عنهم لصدمونا وغلبوا على دار الاسلام وقتلوا كافة المسلمين ، ولو رمينا الترس لقتلنا مسلما معصوما لم يذنب ذنبا ، وهذا ليس معهودا في الشرع ، فيجوز ان يقول قائل هذا الترس أى الاسارى مقتول بكل حال ، فرميهم وحفظ جميع المسلمين اقرب الى مقصود الشرع ، فكان هذا التفاتا الى مصلحة علم بالضرورة كونها مقصود الشرع ، لا بدليل واحد معين بل بأدلة خارجة عن الحصر ، لكن تحصيله بهذا الطريق وهو قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له اصل معين ، ولكن ظهر اعتباره باعتبار ثلاثة أو صادف ، هي انها ضرورة قطعيه كلية ◆

وليس في معناها ما لو ترس الكفار في قلعة بمسلمين فلا يحل رمى الترس اذ لا ضرورة الى فتحها ، ولا جماعة في سفينة لو طرحوا واحداً نجوا والا غرقوا بجملتهم ، لأنها ليست كلية ، وأما قطع اليد المتأكلة حفظاً للروح فتظهر الرخصة فيه ، لأنه اضرار به لمصلحته ، وقد شهد الشرع به في قصد صلاحه كالفصد والحجامة ، وكذا قطع المضطر قطعة من فخذه وأكلها الى أن يجد طعاماً ما لم يكن سبباً لهلاكه ◆

فان قلت : فضرب المتهم بالسرقة مصلحة لاعترافه ان كان سارقاً ، فهل تقولون بها ؟

قلنا : قال بها مالك رحمه الله ، ولا نقول به لا لأبطال جنس المصلحة ، بل لانها تعارضها مصلحة المضروب ، فانه ربما يكون بريئا ◆

فان قيل : فالزنديق اذا تاب متستراً فالمصلحة في قتله ، وقد قال صلى الله عليه وسلم : (أمرة أن أُقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله) [1] فماذا ترون ؟

قلنا : هذه في محل الاجتهاد ولا يبعد قتله ، وكلمة الشهادة انما نسقطه في اليهود والنصارى لانهم اعتقدوا ترك دينهم بالنطق بكلمة الشهادة ، والزنديق يرى التستر والتقية عين الزندقة .

فان قيل : رب ساع في الارض بالفساد بالدعوة الى البدعة أو باغراء الظلمة على اموال الناس وحرمهم أو سفك الدماء في قتله مصلحة فماذا ترون فيه ؟

قلنا : اذا لم يقتحم جريمة موجبة لسفك الدم فلا يسفك دمه ، وفي تخليد حبسه كفاية شره .

فان قيل : اذا كان الزمان زمان فتنة ولم يقدر على تخليد الحبس مع تبدل الولاة عن قرب ، ليس في ابقائه وحبسه الا إيغار صدره وتحريك داعيته .

قلنا : هذا الآن رجم بالظن وحكم بالوهم ، فربما لا يفلت أو لا يتبدل الوالي الحابس له ولا سبيل الى القتل بتوهم المصلحة .

فان قيل : وفي مسألة رمي الترس ليس المصلحة قطعية ، بل مدركة بغلبة الظن .

قلنا : نعم ذكر العراقيون فيها وجهين .

ونحن انما نجوز ذلك عند القطع أو ظن قريب من القطع .

---

(١) رواه الامام مسلم في صحيحه ج١/٢٠٦ بهامش النووي . ورواه الامام البخاري في صحيحه بلفظ (حتى يشهدوا) ج١/٧١ بهامش الفتح .

فان قيل : ان في توقفنا عن قتل الساعي في الارض بالفساد ضررا كليا بما عرف من عادته المجربة طول عمره ، فلم لا يجوز دفعه بالمرة ؟

قلنا : لا يبعد ان يؤدى اليه اجتهاد مجتهد اذا كان كذلك الحاقه بالحيوانات الضارية لما عرف من طبعه •

فان : كيف يجوز المصير الى هذا هنا وفي مسألة الترس ، وقد قلتم أن المصلحة اذا خالفت النص لم تتبع ، وهذا يخالف نحو قوله تعالى : ﴿ ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً ﴾[1] • فان خصصتموها بصورة ليس فيها خطر كلي فلنخصص مسألة العتق في كفارة الوقاع بصورة يحصل بها الانزجار حتى تخرج الملوك •

قلنا : ونحن لهذا نرى المسألة في محل الاجتهاد ، ولا يبعد المنع من القتل له كما في مسألة السفينة •

فان قيل : فتوظيف الخراج من المصالح ، فهل اليه سبيل ؟

قلنا : لا سبيل اليه مع كثرة الأموال في أيدي الجنود ، أما اذا خلت أيديهم منها ولم يكن من مال المصالح ما يفي بخراجهم ، ولو تفرقوا واشتغلوا بالكسب لخيف عن ضياع الاسلام فيجوز للامام ان يوظف على المياسير مقدار كفاية الجند ، لانا نعلم اذا تعارض شران قصد الشارع رفع اشدهما •

وهذا لا يخلو عن شهادة أصول معينة ، فان لولي الطفل عمارة القنوات واخراج أجرة الفصاد وثمن الأدوية ، وكل ذلك تنجيز خسران ، لتوقع ما هو أكثر وأضر منه •

---

(١) سورة النساء آية (٩٣) •

فان قلت : فبأي طريق بلغ الصحابة حد الشرب الى ثمانين جلدة ؟ فان كان الحد مقدراً فكيف زادوا بالمصلحة ؟ وان لم يكن مقدراً وكان تعزيراً فلم افتقروا الى الشبه بحد القذف ؟

قلنا : الصحيح انه لم يكن مقدرا ، لكن ضرب الشارب في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم بالنعال واطراف الثياب[1] فقدر ذلك على سبيل التعديل بأربعين ، ورأوا المصلحة . والتعزيرات مفوضة الى رأي الأئمة ، فكأنه ثبت بالاجماع أنهم أمروا برعاية المصلحة ، ومع هذا فلم يريدوا الزيادة على تعزير الرسول صلى الله عليه وسلم الا بتقريب من منصوصات الشرع ، فرأوا الشرب مظنة القذف ، ورأوا الشرع يقيم مظنة الشيء مقامه ، كما أقام النوم مقام الحدث والوطىء مقام شغل الرحم والبلوغ مقام نفس العقل .

---

(١) روى البخاري في صحيحه عن انس رضي الله عنه . أن النبي صلى الله عليه وسلم ضرب في الخمر بالجريد والنعال ...) ج١٢/٥٤ بهامش الفتح . ومسلم (ان النبي صلى الله عليه وسلم جلد في الخمر بالجريد والنعال ...) ج١١/٢١٥ بهامش النووي .

وروى البيهقي عن السائب بن يزيد قال : كنا نؤتى بالشراب في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي عهد ابي بكر وصدرا من إمرة عمر يعني فنضربهم بايدينا ونعالنا وارديتنا حتى كان صدرا من إمرة عمر رضي الله عنه ... وروى ايضا عن عبدالرحمن بن ازهر قال رأيت النبي صلى الله عليه وسلم عام حنين ... وأتي النبي صلى الله عليه وسلم بشارب قال اضربوه ، فضربوه بالأيدي والنعال وأطراف الثياب وحثوا عليه التراب ...) ج١٠/٣١٩ .

فان قيل : فما قولكم في المصالح الجزئيه المتعلقة بالاشخاص ، مثل المفقود زوجها اذا اندرس خبره وقد انتظرت سنتين وتضررت بالعزوبة أيفسخ نكاحها أم لا ؟

وكذلك اذا عقد وليان نكاحين احدهما سابق ونسي ووقع اليأس عن البيان ، وكذلك المرأة اذا تباعد حيضها عشر سنين وتعوقت عدتها هل يجوز لها الاعتداد بالاشهر ؟

قلنا : المسألتان الأوليتان مختلف فيهما ، وهما في محل الاجتهاد ، فقد قال عمر : تنكح زوجة المفقود بعد أربع سنين من انقطاع الخبر ، وبه قال الشافعي في القديم . وقال : في الجديد تصبر الى قيام البينة على موته أو انقضاء مدة يعلم أنه لا يعيش اليها ، لأن الفسخ انما يثبت بنص أو قياس على منصوص ، والمنصوص أعذار وعيوب من جهة الزوج من اعسار وجب وعنة ، فاذا كانت النفقة دائمة فغايته الامتناع من الوطء وذلك لا يؤثر في الحضرة فكذا في الغيبة .

وكذلك اختلف قول الشافعي في مسألة الوليين .

ولو قيل بالفسخ لتعذر امضاء العقد فليس ذلك حكما بمجرد مصلحة لا يعتضد بأصل ، بل تشهد له الاصول المعينة .

اما تباعد الحيضة فلا خلاف فيها في مذهب الشافعي ، ولم يبلغنا خلاف عن العلماء .

فان قيل : فقد ملتم في اكثر هذه المسائل الى القول بالمصالح ، فلم لا يلحق الاستصلاح بالاصول المحققة ليصير اصلا خامسا ؟

قلنا : من ظن انه اصل خامس فقد أخطأ ، لأنا رددنا المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع ، ومقاصده تعرف بالكتاب والسُّنة والاجماع .

فكل مصلحة لا ترجع الى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والاجماع وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة ، وكل ما رجع الى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصوداً بالكتاب والسُنّة والاجماع ، فليس خارجاً من هذه الأصول ، لكن لا يسمى قياساً ، بل مصلحة مرسلة ، واذا فسرناها بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف في اتباعها ، بل يجب القطع بكونها حجة .

وحيث ذكرنا خلافاً فذلك عند تعارض مصلحتين ، وعند ذلك يجب ترجيح الأقوى ، ولذا قطعنا بكون الاكراه مبيحاً لكلمة الردّة وشرب الخمر وأكل مال الغير وترك الصوم والصلاة ، لأن الحذر من سفك الدم أشد من هذه الأمور ، ولا يباح به الزنا لأنه مثل محذور الاكراه .

فاذن منشأ الخلاف في مسألة التِرس الترجيح ، اذ الشرع ما رجح الكثير على القليل في مسألة السفينة ، ورجح الكل على الجزء في قطع اليد المتآكلة .

وهل يرجح الكلي على الجزئي في مسألة التِرس ؟ فيه خلاف .

ولذلك يمكن اظهار هذه المصالح في صيغة البرهان .

اذ نقول في مسألة التِرس مخالفة مقصود الشرع حرام ، وفي الكف عن قتال الكفار مخالفة لمقصود الشرع .

فان قيل : لا ننكر أن مخالفة مقصود الشرع حرام ، ولكن لا نسلم ان هذه مخالفة .

قلنا : قهر الكفار واستعلاء الاسلام مقصود ، وفي هذا استئصال الاسلام واستعلاء الكفر .

فان قيل . فالكف عن المسلم الذى لم يذنب مقصود ، وفي هدا مخالفه المقصود .

قلنا : هذا مقصود ، وقد اضطررنا الى مخالفة أحد المقصودين ، ولابد من الترجيح . والجزئي محقر بالاضافة الى الكلي ، اذ احتقار الشرع يعرف بنص أو قياس على منصوص .

قلنا : قد عرفنا ذلك لا بنص واحد معين ، بل بتفاريق احكام واقتران دلالات لم يبق معها شك في ان حفظ خطة الاسلام ورقاب المسلمين أهم في مقاصد الشرع من حفظ شخص معين في ساعة وسيعود الكفار عليه بالقتل .

فأن قيل : فهلا فهمتم ان حفظ الكثير أهم من حفظ القليل في مسألة السفينة وفي الاكراه وفي المخمصة ؟

قلنا : لم نفهم ذلك اذا اجمعت الامة على انه لو اكره شخصان على قتل شخص لم يحل لهما قتله ، وأنه لا يحل لمسلمين أكل مسلم في مخمصة ، فمنع الاجماع من ترجيح الكثرة .

أما ترجيح الكلي فمعلوم قطعا أو ظنا قريبا منه ، فبهذه الشروط التي ذكرناها يجوز اتباع المصالح .

وهذا آخر الكلام على القطب الثاني ...

القطب الثالث

في كيفية استثمار الاحكام من الاصول
ويشمل هذا القطب على صدر ومقدمة وثلاثة فنــون

صدر القطب الثالث

أعلم ان هذا القطب هو عمدة علم الاصول ، لان جهد المجتهديـن انما هو في اقتباس الاحكام من أصولها ، والاصول الاربعة من الكتـاب والسنة والاجماع والعقل لا مدخل لهم في تأصيلها ، وانما مجالهم استعمال الفكر في استنباط الأحكام من مداركها ، وهي الادلة السمعية ، ومرجعهـا الى الرسول الاعظم صلى الله عليه وسلم ، والصادر منه من المدارك أمـا لفظ أو فعل أو سكوت وتقرير .

فلنقدم الكلام في اللفظ لبسط أبحاثه . ودلالته على الحكم أمـا بصيغته ومنظومه أو بفحواه ومفهومه أو بمعناه ومعقوله ، فهـذه ثلاثـة فنون ، المنظوم المفهوم والمعقول .

الفن الاول

في المنظوم وكيفية الاستدلال بالصيغة من حيث اللغة والوضع . ويشتمل على مقدمة وأربعة أقسام

أمـا المقـدمة

فتشتمل على سبعة فصول :

الفصل الاول

في مبدأ اللغات

ذهب قوم الى انها اصطلاحية اذ كيف يكون توقيفاً؟ ولا يفهم التوقيف

اذا لم يكن لفظ صاحب التوقيف معروفا للمخاطب باصطلاح سابق • وقوم الى انها توقيفية ، اذ الاصطلاح لا يتم الا بخطاب ودعوة الى الوضع، ولا يكون ذلك الا بلفظ معروف قبل الاجتماع للاصطلاح • وقوم الى ان القدر الذي يحصل به التنبيه والبحث على الاصطلاح يكون بالتوقيف ، وما عداه يكون بالاصطلاح •

والمختار ان النظر هنا اما في الجواز أو في الوقوع ، أما الجواز العقلي فشامل للمذاهب الثلاثة ، أما التوقيف فبان يخلق الله تعالى الاصوات والحروف بحيث يسمعها واحد أو جمع ويخلق لهم العلم بأنها قصدت للدلالة على المسميات ، والقدرة الكاملة لا تقصر على ذلك ، وأما الاصطلاح فبان يجمع الله دواعي جمع من العقلاء للاشتغال بما يهمهم من تعريف الامور الغائبة التي لا يمكن الانسان أن يصل اليها ، فيبتدى واحد ويتبعه الآخر حتى يتم الاصطلاح ، واذا أمكن القسمان أمكن التركيب منهما جميعا •

أما الواقع من هذه الاقسام فلا مطمع في معرفته يقينا الا ببرهان عقلي أو تواتر خبر أو سمع قاطع ، ولا مجال لبرهان العقل في هذا ، ولم ينقل تواتر ولا سمع قاطع ، فلا يبقى الا رجم الظن في أمر لا يرتبط به تعبد عمل ولا ترهق الى اعتقاده حاجة ، فالخوض فيه اذاً فضول •

فأن قيل : قال الله تعالى (وعلم آدم الاسماء كلها)[1] • وهذا يدل على انه كان بوحي وتوقيف •

قلنا : ليس ذلك دليلا قاطعا على الوقوع ، لاربع احتمالات :

(احدهما) :

انه ربما الهمه الله تعالى الحاجة الى الوضع ، فوضع بتدبيره وفكره ونسب ذلك الى تعليمه تعالى لانه الهادي والملهم •

---

(١) سورة البقرة الآية (٣١) •

الثاني :

ان الاسماء ربما كانت موضوعة باصطلاح قبل آدم من الجن أو فريق من الملك ، فعلمه الله تعالى ما تواضع عليه غيره .

الثالث :

ان الاسماء صيغة عموم ، فلعله أراد به اسماء السماء والارض وما في الجنة والنار دون الاسماء التي حدثت مسمياتها بعد آدم عليه السلام من الحرف والصناعات والآلات ، وتخصيص قوله تعالى : (كلها) كتخصيص قوله : (وأوتيت من كل شيء)[1] وقوله : (تدمر كل شيء بأمر ربها)[2] .

الرابع :

انه ربما علمه ثم نسيه ، أو لم يعلمه غيره ، ثم اصطلح بعده أولاده على هذه اللغات المعهودة الآن .

الفصل الثاني

في ان الاسماء اللغوية هل تثبت قياسا

فقال بعضهم تثبت لان العرب سموا الخمر من العنب خمرا لانها تخمر العقل وتستره ، فيسمى النبيذ خمرا لتحقق ذلك المعنى فيه ، فيدخل في عموم قوله صلى الله عليه وسلم : (حرمت الخمر لعينها)[3] وهذا

---

(١) سورة النمل آية (٢٣) .

(٢) سورة الاحقاف آية (٢٥) .

(٣) ذكر الهيثمي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : حرمت الخمر بعينها . وروى النسائي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : حرمت الخمر بعينها ، قليلها وكثيرها والسكر من كل شراب . قال النسائي : خالفه أبو عون محمد بن عبيدالله الثقفي ، أخبرنا محمد بن عبدالله بن الحكم ، قال : حدثنا محمد وأنبأنا الحسين بن منصور قال : عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : حرمت الخمر

غير مرضي لأن العرب ان عرفتنا أنا وضعنا الاسم للمسكر المعتصر من العنب خاصة ، فوضعها لغيره افتراء عليهم ، أو انها وضعته لكل ما يخامر العقل ، فاسم الخمر ثابت للنبيذ بتوقيفهم لا بقياسنا ، كما انهم عرفونا ان يل مصدر فله فاعل ، فاذا سمينا فاعل الضرب ضاربا كان ذلك عن توقيف لا قياس ، وان سكتوا عن الأمرين ، احتمل أن يكون الخمر اسم ما يعتصر من العنب خاصة ، واحتمل غيره ، فلأى شيء نتحكم عليهم ونقول لغتهم هذا . على انا رئيناهم وضعوا أسامي لمعان وخصصوها بالمحل كما سموا الفرس أدهم لسواده وكميتا لحمرته ، ولم يسموا بهما غيرهما من الاسود والاحمر ، فاذا كل ما ليس على قياس التصريف الذي عرف منهم بالتوقيف فلا سبيل الى اثباته ووضعه بالقياس . فثبت ان اللغة كلها وضع وليس فيها قياس أصلا .

بعينها قليلها وكثيرها ، والسكر من كل شراب . ولم يذكر ابن الحكم ـ قليلها وكثيرها ـ وذكر (حرمت الخمر قليلها .. وما أسكر من كل شراب) ج ٨/٣٢١ . وذكر الهيثمي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : حرمت الخمر بعينها والقليل منها والكثير ، والمسكر من كل شراب . قال الهيثمي : قلت : عزاه صاحب الاطراف الى النسائي ولم أره . رواه الطبراني بأسانيد ورجال بعضها رجال الصحيح . مجمع الزوائد ج ٥/٥٣ ، ولعل صاحب الاطراف أراد بالسنن غير هذه الموجودة الآن والله أعلم .

ورواه الامام أحمد في مسنده عن ابن عمر رضي الله عنهما يقول : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (لعنت الخمر على عشرة وجوه ، لعنت الخمر بعينها) ج ٢/٢٥ .

الفصل الثالث

في الاسمـاء العرفية

الاسماء تنقسم الى وضعية وعرفية ، ويسمى الاسم عرفيا باعتبارين :

احدهما :

أن يوضع الاسم لمعنى عام ثم يخصص عرف الاستعمال من أهل اللغة ذلك الاسم ببعض مسمياته كاختصاص اسم الدابة بذوات الأربع مع ان الوضع لكل ما يدب •

الثاني :

أن يصير الاسم شائعاً في غير ما وضع له أولا ، بل فيما هو مجاز فيه كالغائط وضع أولا للمطمئن من الارض فشاع في الخارج المستقذر بحيث صار أصل الوضع منسياً • أما ما انفرد المحترفون وأرباب الصناعات بوضعه لأدواتهم فلا يجوز أن يسمى عرفياً ، لأن مبادىء اللغات والوضع الاصلي كلها كانت كذلك ، فيلزم أن يكون جميع الاسامي اللغوية عرفية •

الفصل الرابع

في الاسماء الشرعية

قالت المعتزلة والخوارج وطائفة من الفقهاء الاسماء لغوية ودينية ، وشرعية • أما اللغوية فظاهرة ، وأما الدينية فما نقلته الشريعة الى أصل الدين كلفظ الايمان والكفر والفسق ، وأما الشرعية فكالصلاة والصوم والزكاة والحج • واستدل القاضي على فساد رأيهم بمسلكين •

الأول :

ان القرآن يشتمل على هذه الالفاظ ، وقد نزل بلغة العرب ، قال الله تعالى : (انا جعلناه قرآنا عربيا)[1] ولو قال اطعموا العلمـاء وأراد

---

(١) سورة الزخرف آية (٣) •

الفقراء لم يكن هذا بلسانهم •

الثاني :

ان الشارع لو فعل ذلك للزمه تعريف الامة بالتوقيف نقل تلك الاسامي فانه اذا خاطبهم بلغتهم لم يفهموا الا موضوعها • ولو ورد فيه توقيف لكان متواترا ، فان الحجة لا تقوم بالآحاد •

احتجوا بقوله تعالى : (وما كان الله ليضيع ايمانكم)[1] وأراد به الصلاة نحو بيت المقدس ، وقال صلى الله عليه وسلم (نهيت عن قتل المصلين)[2] وأراد به المؤمنين ، وهو خلاف اللغة • قلنا : أراد الله تعالى بالايمان التصديق بالصلاة والقبلة • وأراد النبي صلى الله عليه وسلم بالمصلين المصدقين بالصلاة مجازا •

وبقوله صلى الله عليه وسلم (الايمان بضع وسبعون بابا أعلاها شهادة أن لا اله الا الله وأدناها اماطة الأذى عن الطريق)[3] وتسمية الاماطة ايمانا خلاف الوضع •

---

(١) سورة البقرة (١٤٣) •

(٢) روى الطبراني في الكبير عن انس رضي الله عنه قال : لما أصيب عتبان بن مالك رضي الله عنه •• فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (نهيت عن قتل المصلين) ـ مرتين ـ ، قال الهيثمي : وفيه عامر بن يساف وهو منكر الحديث ، قال : وعن أنس رضي الله عنه أن أبا بكر ـ رضي الله عنه ـ قال : نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قتل المصلين • وفي رواية عن ضرب المصلين • رواه البزار وأبو يعلى ، الا أنه قال : عن ضرب المصلين • وفيه موسى بن عبيدة وهو متروك • مجمع الزوائد ج ٢٩٦/١ •
وروى الامام أحمد بلفظ (••• لا تضربه فاني قد نهيت عن ضرب أهل الصلاة •••) و (اني قد نهيت •••) ج ٢٢٠/٥ ، ٢٥٨ •

(٣) روى الامام مسلم الايمان بضع وسبعون أو بضع وستون شعبة فأفضلها قول لا اله الا الله ، وأدناها اماطة الاذى عن الطريق •••) ج ٦/٢ بهامش النووي •

قلنا : هذا من اخبار الآحاد فلا يثبت به مثل هذه القاعدة ، وان ثبت فالاماطة دليل الايمان سميت هي به مجازا .

وبأن الشرع وضع عبادات لم تكن معهودة فافتقرت الى أسام ، واستفادتها من اللغة أقرب من نقلها من لغة أخرى أو ابداع اسام لها . قلنا : لا نسلم حدوث عبادة لم يكن لها اسم في اللغة .

فان قيل : فالصلاة لغة ليست عبارة عن الركوع والسجود ولا الحج عبارة عن الطواف والسعي .

قلنا : لنا عنه جوابان :

الأول :

انه ليس نحو تلك الاسامي[1] في الشرع أيضا عبارة عما ذكر ، بل الصلاة عبارة عن الدعاء والحج عن القصد ، كما ان الصوم عبارة عن الامساك ، والزكاة عن النمو ، لكن الشرع شرط في اجراء هذه الامور أمورا أخر تنضم اليها ، فشرط في الاعتداد بالدعاء الواجب انضمام الركوع والسجود اليه ، وفي قصد البيت انضمام الوقوف والطواف وهكذا ، والاسم غير متناول له لكنه شرط الاعتداد بما ينطلق اليه الاسم ، فالشرع تصرف بوضع الشرط لا بتغيير الوضع .

الثاني :

انه يمكن أن يقال سميت جميع الافعال صلاة لكونها متبعا بها فعل الامام ، فان التالي للسابق في الخيل يسمى مصلياً لكونه متبعاً .

والمختار عندنا أنه لا سبيل الى انكار تصرف الشرع في هذه الأسامي ، ولا سبيل الى دعوى كونها منقولة عن اللغة بالكلية ، ولكن عرف اللغة تصرف فيها من وجهين :

---

(١) أي فهي باقية على معانيها اللغوية .

احدهما :

التخصيص ببعض المسميات كما في الدابة •

والثاني :

اطلاقهم الاسم على ما يتعلق به الشيء كتسميتهم الخمر محرمة والمحرم شربها ، فتصرفه في الصلاة كذلك لان الركوع والسجود شرطه الشرع في تمام الصلاة فشمله الاسم لعرف استعمال الشرع ، اذ انكار كونهما ركنا للصلاة بعيد فتسليم هذا القدر من التصرف أهون من اخراجهما عن نفسهما • وأما ما استدل به من أن القرآن عربي فهذا لا يخرج هذه الاسامي عن أن تكون عربية ، ولا يسلب اسم العربي عن القرآن حتى لو اشتمل على مثل هذه لكلمات بالعجمية لكان لا يخرجه عن كونه عربيا كما ذكرناه في القطب الاول • وأما قوله لو فعل ذلك للزمه تعريف الامة بالتوقيف ، فهذا أيضا انما يجب اذا لم يفهم مقصوده من هذه الالفاظ بالتكرار والقرائن مرة بعد أخرى ، فاذا فهم هذا فقد حصل الغرض •

الفصل الخامس
في الكلام المفيد

الامر ينقسم الى ما يدل على غيره والى ما لا يدل ، والدال الى ما يدل بذاته وهو الادلة العقلية ، والى ما يدل بالوضع ، والدال بالوضع الى صوت وغير صوت كالاشارة ، والصوت ينقسم في الدلالة الى مفيد وغير مفيد ، والمفيد كزيد قائم ، وغير المفيد كقولك : زيد لا وعمرو في •

واختلف في تسمية كلاما فمنهم من أنكرها ومنهم من سماه به ، والمفيد من الكلام اسم وفعل وحرف ، وهذا لا يكون مفيدا لما يحسن السكوت عليه حتى يشتمل على اسمين اسند احدهما الى الآخر ، أو على فعل وأسم اسند الاول الى الثاني ، وهذا المركب المفيد ينقسم الى ما يستقل

بالافادة من كل وجه ، وما لا يستقل بها الا بقرينة ، وما يستقل بها من وجه دون آخر . مثال الأول (ولا تقربو الزنا)[1] ويسمى نصاً ، والنص ضربان ، ضرب نص بلفظه ومنظومه كما ذكرنا ، وضرب نص بفحواه ومفهومه نحو (ولا تقل لهما أف)[2] لاتقان أهل اللغة على أن ما فوق التأفيف من الضرب وغيره أسبق الى الفهم منه ، ومن قال هذا معلوم بالقياس ، فان أراد به أن السكوت عرف بالمنطوق فهو حق ، أو أنه احتاج الى تأمل ، أو يتطرق اليه احتمال فهو غلط .

ومثال الثاني كقوله تعالى : (أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح)[3] حيث لا يعرف المراد من الذى بيده عقدته الا بقرينة .

ومثال الثالث قوله تعالى : (وآتوا حقه يوم حصاده)[4] فان الايتاء والحصاد معلوم ، ومقدار ما يؤتى غير معلوم ، فحصل مما سبق أن اللفظ المفيد بالنسبة الى مدلوله أما أن لا يتطرق اليه احتمال فيسمى نصاً ، أو تعارض فيه الاحتمالات من غير ترجيح فيسمى مجملا ومبهماً ، أو مع ترجيح أحدها على الآخر فيسمى بالاضافة الى الراجح ظاهراً ، والى المرجوح مؤلا . فاللفظ المفيد أما نص أو ظاهر أو مجمل ...

الفصل السادس

في طريق فهم المراد من الخطاب

اعلم ان الكلام اما ان يسمعه نبي أو ملك من الله تعالى ، أو نبي أو ولي من ملك ، أو الامة من نبي .

---

(١) سورة الاسراء آية (٣٢) .
(٢) سورة الاسراء آية (٢٣) .
(٣) سورة البقرة آية (٢٣٧) .
(٤) سورة الانعام آية (١٤١) .

الأول :

لا يكون حرفا ولا صوتا ولا لغة موضوعة ، ويعرف السامع المراد يخلقه تعالى فيه علماً ضرورياً بثلاثة أمور بالمتكلم وبأن ما سمعه من كلامه وبمراده منه .

والقدرة الكاملة ليست قاصرة عنها ، فانه قادر على ابداع علم ضروري من غير نصب علامة ، وكما أن كلامه ليس من جنس كلام البشر فسمعه الذي يخلقه في عبده ليس من جنس سمع الأصوات ، ولذا يعسر علينا تفهم كيفية سماع موسى على نبينا وعليه السلام لكلام الله تعالى الذي ليس بحرف ولا صوت .

الثاني :

فيحتمل أن يكون بحرف وصوت دال على معنى كلام الله تعالى ، فيكون المسموع الأصوات الحادثة التي هي فعل الملك دون نفس الكلام ، ولا يكون هذا سماعا لكلام الله تعالى بغير واسطة وان كان يطلق عليه اسم سماع كلام الله ، وكذلك القسم الثالث فأن سماع الامة من الرسول كسماع الرسول من الملك ، ويكون طريق فهم المراد فيهما تقدم المعرفة بوضع اللغة التي بها المخاطبة .

ثم ان كان نصا كفى معرفة اللغة ، وان تطرق اليه الاحتمال فلا يعرف المراد منه حقيقة الا بأنضمام قرينة الى اللفظ وتلك القرينة أما لفظ كما في قوله تعالى : (وآتوا حقه يوم حصاده)[1] ، والحق العشر ، وأما احالة على دليل العقل كقوله تعالى (والسموات مطويات بيمنته)[2] وأما قرائن أحوال من اشارات ورموز وحركات وسوابق ولواحق لا تحصى

---

(١) سورة الانعام آية ١٤١) .
(٥) سورة الزمر آية (٦٧) .

يدركها المشاهدون لها من الصحابة فينقلونها الى التابعين بألفاظ صريحة أو مع قرائن من ذلك الجنس أو من آخر حتى توجب علما ضروريا أو ظنا بفهم المراد ، وكل ما ليس له عبارة موضوعة في اللغة فتتعين فيه القرائن • وعند منكري صيغة العموم والامر يتعين تعريف الاستغراق والامر بالقرائن •••

الفصل السابع

في الحقيقة والمجاز

قد يراد بالحقيقه ذات الشيء وحده ، وقد يراد به حقيقة الكلام ، واذا استعملت في الالفاظ يراد بها ما أستعمل في موضوعه • والمجاز ما استعملته العرب في غير موضوعه وهو ثلاثة أنواع .

الأول :

ما استعير للشيء بسبب المشابهة في خاصة مشهورة •

الثاني :

الزيادة كقوله تعالى (ليس كمثله شيء)[1] •

الثالث :

النقصان الذي لا يبطل التفهيم كقوله تعالى (واسئل القرية)[2] •

وقد يعرف المجاز بأحدى علامات أربع .

الأولى :

أن الحقيقة جارية على العموم في نظائره كالعالم لكل ذى علم ، بخلاف المجاز •

الثانية :

بأمتناع الاشتقاق عليه ، اذ الامر اذا استعمل في حقيقته اشتق منه

---

(١) سورة الشورى آية (١١) •

(٢) سورة يوسف آية (٨٢) •

اسم الآمر ، واذا أستعمل في الشأن مجازا لم يشتق منه آمر •

الثالثة :

اختلاف صيغة الجمع ، فان الامر الحقيقي يجمع على أوامر واذا أريد به الشأن يجمع على أمور •

الرابعة :

ان المعنى الحقيقي اذا كان له تعلق بالغير فالمعنى المجازي لا يكون له ذلك التعلق ، كالقدرة اذا أريد بها الصفة كان لها متعلق ، وأن أريد بها المقدور كالنبات الحسن العجيب لم يكن له متعلق •

واعلم ان كل مجاز فله حقيقة ، وليس من ضرورة كل حقيقة أن يكون لها مجاز ، بل ضربان من الاسماء لا يدخلهما المجاز •

الأول :

الاعلام ، نحو زيد عمرو ، نعم الموضوع للصفات قد يجعل علما فيكون مجازا كالاسود بن الحرث اذ لا يراد به الدلالة على الصفة ، مع انه وضع له ، فهو مجاز •

الثاني :

الاسماء التي لا أعم منها • كالمعلوم والمجهول والمذكور والمدلول ، اذ لا شيء الا وهو حقيقة فيه ، فكيف يكون مجازاً عن شيء ، هذا •

القسم الأول من الفن الأول في المجمل والمبين

المجمل هو اللفظ الصالح لاحد معنيين مثلا ولا يتعين ، لا بوضع اللغة ولا بعرف الاستعمال ، وينكشف ذلك بمسائل •

مسألة

قوله تعالى (حرمت عليكم أمهاتكم)[1] و (حرمت عليكم الميتة)[2] ليستا بمجمل . وقال قوم مجمل ، لأن المتصف بالحرمة فعل المكلف ، ولا يدري ما ذلك الفعل ، هل يحرم من الام النظر أو المس أو المضاجعة أو الوطء .

ومن الميتة مسها أو أكلها أو النظر اليها أو بيعها أو الانتفاع بها . فكل مجمل اذ لابد من تقدير فعل ، والافعال كثيرة ليس بعضها أولى من بعض .

وهذا فاسد ، اذ عرف الاستعمال كالوضع ، ومن أنس بتصارف اللغة علم أنهم لا يشكون في أن من قال حرمت عليك الطعام يريد به أكله دون النظر أو المس ، أو حرمت عليك هذا الثوب يريد به لبسه أو حرمت عليك النساء يريد به مواقعتها ، وهذا صريح مقطوع به فكيف يكون مجملا ؟ وقال قوم هو من قبيل المحذوف نحو (واسئل القرية)[3] وهذا ان أراد به الحاقه بالمجمل فهو خطأ ، أو الحاقه بالمجاز فكذلك ، اذ يلزمه تسمية الاسماء العرفية مجازا ، وليست به ، أو حصول الفهم به مع كونه محذوفا فهو صحيح .

مسألة

قوله صلى الله عليه وسلم : (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان)[4] يقتضي بالوضع نفي نفس الخطأ والنسيان ، وليس كذلك ، وكلامه صلى

---

(١) سورة النساء آية (٢٣) .

(٢) سورة المائدة آية (٣) .

(٣) سورة يوسف آية (٨٢) .

(٤) رواه الدار قطني ج ٤/١٧٠-١٧١ . والطبراني في المعجم الكبير ج ١١/١٣٣ . والحاكم في المستدرك وصححه ووافق عليه الذهبي ج ٢/١٩٨ . والبيهقي ج ٧/٣٥٦ . وقال الطبراني والبيهقي : جوّده بشر بن بكر . قال البيهقي : وهو - أي بشر - من الثقات .

الله عليه وسلم يجعل عن الخلف ، فالمراد به رفع حكمه المعلوم بعرف الاستعمال قبل الشرع ، والمعلوم به اذ ذاك هو المؤاخذة بالذم والعقاب . فقوله صلى الله عليه وسلم نص صريح فيه وليس بعام في جميع أحكامه من الضمان ولزوم القضاء وغيره ، ولا هو مجمل بين المؤاخذة وبين الغرم والقضاء لانه لا صيغة لعمومه حتى يجعل عاما في كل حكم كما لم يجعل (حرمت عليكم أمهاتكم)[1] عامًّا في كل فعل ، فالحكم هنا لا بد من اضماره لاضافة الرفع اليه ، ثم ينزل على ما يقتضيه عرف الاستعمال وهو الذم والعقاب هنا ووالوطء ثَمَّ .

فأن قيل . فالضمان أيضا عقاب فليرتفع .

قلنا : الضمان قد يجب امتحانا ليثاب عليه لا للانتقام ، ولذلك يجب على الصبي والمجنون وكذا على العاقلة بسبب الغير . ويجب حيث يجب الاتلاف كالمضطر في المخمصة ، وقد يجب عقاباً كما يجب على المتعمد لقتل الصيد ليذوق وبال أمره ، وان وجب على المخطىء بالقتل امتحانا فغاية ما يلزم ان يقال ينقض به كل ضمان هو بطريق العقاب ، لانه مؤاخذة وانتقام بخلاف ما هو بطريق الجبر والامتحان .

والمقصود ان من قال هذا اللفظ خاص أو عام لجميع أحكام الخطأ أو مجمل فقد غلط فيه .

فأن قيل فلو ورد في موضع لا عرف فيه فهل يجعل نفيا لاثره بالكلية حتى يقوم مقام العام أو يجعل مجملا ؟

قلنا : هو اذ ذاك مجمل يحتمل نفي الاثر مطلقا ونفي آحاد الآثار ، كما يحتمل أن يراد به الجميع ، ولا يترجح شيء منها .

وهذا عند من لا يقول بصيغة العموم ظاهر .

(١) سورة النساء آية (٢٣) .

أما من يقول بها فيتبع فيه الصيغة ، ولا صيغة للمضمرات . وهذا قد أضمر فيه الأثر ، فعلى ماذا يقول في التعميم ؟

فان قيل : هو نفي فيقتضي وضعه نفي الأثر والمؤثر جميعاً ، فان تعذر نفي[1] المؤثر بقرينة الحس[2] فيبقى الأثر منفياً .

قلنا : ليس قوله لا صيام ولا عمل ولا خطأ ولا نسيان أو رفع الخطأ والنسيان عاماً في نفي المؤثر والأثر حتى اذا تعذر في المؤثر بقي في الأثر ، بل هو لنفي المؤثر فقط ، والأثر ينتفي تارة ضرورة بانتفاء المؤثر لا بحكم عموم اللفظ وشموله له .

فاذا تعذر حمله على المؤثر صار مجازا ، أما عن جميع الآثار أو عن بعض الآثار ... ولا تترجح الجملة على البعض ولا أحد الابعاض على غيره ...

مسألة

في قوله صلى الله عليه وسلم (لا صلاة الا بطهور)[3] و (لا صلاة

---

(١) وهو نفس الخطأ والنسيان .
(٢) أي لوجودهما وتحققهما في الحس .
(٣) روى البيهقي : (لا صلاة بغير طهور) ج ١/٨٨ . وذكر الهيثمي عن الطبراني في الاوسط بنفس اللفظ ، وفيه عبيدالله بن يزيد القيرواني ، ولم يرو عنه غير ابنه محمد ، ولفظه (لا صلاة لمن لا وضوء له) . وذكر من تكلم فيه من رجال سنده ، ولم يترجم له أحد . مجمع الزوائد ج ١/٢٢٨ . وروى أبو داود : (لا صلاة لمن لا وضوء له) ج ١/٨٨ والدارقطني . قال البخاري في التاريخ الكبير : لا يعرف لسلمة سماع من أبي هريرة رضي الله عنه ـ الذي روى هذا الحديث ـ ولا ليعقوب من أبيه ، ج ١/٤٢ التعليق المغني بهامش الدارقطني . وروى مسلم : (لا تقبل صلاة بغير طهور) ج ٣/١٠٢ بهامش النووي . والترمذي ج١/٨ بهامش تحفة الاحوذي . والبيهقي (ان الله لا يقبل صلاة من غير طهور) ج ١/٤٢ . وانظر مجمع الزوائد ج ١/٢٢٨ . وقال الدارقطني : متروك ، وقال ابن عدي : تحتمل رواياته . ج ١/٢٢٥ ميزان الاعتدال .

الا بفاتحة الكتاب)[١] و (لا صيام لمن لم يبيّت الصيام من الليل)[٢] و (لا نكاح الا بولي)[٣] و (لا نكاح الا بشهود)[٤] و (لا وضوء لمن

---

(٣) روى البخاري عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه بلفظ : ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : (لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب) ج ٢/٢٠٠ بهامش الفتح . ورواه أبو داود عن عبادة أيضاً يبلغ به النبي صلى الله عليه وسلم ، وفيه (.. فصاعداً) ج ١/٣٨٩ مختصر سنن أبي داود للحافظ المنذري . ورواه مسلم (لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب) . (لا صلاة لمن لم يقترئ بأم القرآن) . (لا صلاة لمن لم يقرأ بأم القرآن) . ج ٣/١٠٠-١٠١ بهامش شرح النووي . وفي مسند الامام أحمد (.. فلا تفعلوا الا بأم القرآن فانه لا صلاة لمن لم يقرأ بها) وذلك أنهم كانوا يقرأون خلفه بها وغيرها . ج ٥/٣١٤-٣١٦ . ورواه بألفاظ مختلفة وأماكن متعددة .

وأما اللفظ المذكور ، فقد ذكره الهيثمي في مجمع الزوائد : عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب) وزيادة (وآيتين معها) . قال : رواه الطبراني في الاوسط ، وقال : هو في الصحيح خلا قوله : (وآيتين معها) . أي معناه والله أعلم . قال : وفيه الحسن بن يحيى الخشني ضعفه النسائي ووثقه دحيم وابن معين في رواية . ج ٢/١١٥ . وقال الذهبي : قال ابن معين : ليس بشيء ، وقال دحيم : لا بأس به ، وقال أبو حاتم : صدوق سيء الحفظ ، وقال النسائي : ليس بثقة ، وقال الدارقطني متروك . وقال ابن عدي تحتمل روايته ج ١/٢٢٥ ميزان الاعتدال .

(٢) تقدم ذكره .

(٣) رواه أبو داود ج ٢/٥٦٨ ، والترمذي ج ٣/٤٠٧ ، وأحمد ج ١/٢٥٠ ، ج ٤/٣٩٤ ، ٤١٣ ، ٤١٨ ج ٦/٢٦٠ ، والحاكم ٢/١٦٩ .

(٥) روى الحديث بلفظ : (لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل) الامام أحمد ج ٤/٦٦ وأبو داود ج ٢/٢٢٩ ، والترمذي ج ١/٢٠٤ ، والبيهقي ج ٧/٥٦ ، ١٠٤ ، ١١١ ، ج ١٠/١٤٨ وابن ماجة ج ١/٢٩٧ ، والحاكم في المستدرك ج ٢/١٦٩ ، ١٧٢ .
قال النريلعي : غريب بهذا اللفظ . أي (لا نكاح الا بشهود) . ج ٣/١٦٧ نصب الراية . ولعل الغزالي ذكر الحديث بالمعنى والله أعلم .

لم يذكر اسم الله عليه)[1] و (لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد)[2] .

نفي لما ليس منفياً بصورتـه ، فان صورة الصلاة والصيام والنكاح والوضوء موجودة كالخطأ والنسيان .

---

(١) رواه الدار قطني ج ٧١/١ . ورواه أبو داود ج ٨٨/١ . وقـال المنذري : وفي هـذا البـاب أحاديث ليست أسانيدها مستقيمة . وحكى الاثرم عن الامام أحمد رضي الله عنه قال : ليس في هـذا الحديث يثبت ، وقال : أرجو أن يجزيه الوضوء ، لأنـه ليس في هذا حديث أحكم به . وقال أيضاً : لا أعلم في هذا الباب حديثاً له اسناد جيد ج ٨٨/١ مختصر سنن أبي داود للمنذري .

وفي الباب أحاديث ذكرت فيهـا البسملة ، ففي مجمـع الزوائـد ج ٢٢٠/١ (يا أبا هريرة اذا توضأت فقـل بسم الله والحمد لله فان حفضتك لا تبرح تكتب لك الحسنات حتى تحدث من ذلـك الوضوء) قال : رواه الطبراني في الصغير ، واسناده حسن . اهـ. وذكـر حديثـاً فيـه محمد بن يحيى بن عروة نسبوه الى وضـع الحديث . وهو (اذا استيقظ أحدكم من منامه) وهذا في البخاري الا (ويسمي قبـل أن يدخلها) . والمجموع رواه الطبراني فـي الاوسط . وذكر حديثاً (كان رسول الله صلى الله عليـه وسلم حين يقوم للوضوء .. فيسمي الله تعالى) . وحديث (اذا بـدأ بالوضوء سمى) ومدار الحديثين على حارثـة بن محمد ، وقـد أجمعوا على ضعفه ج ٢٢٠/١ .

وقد أورد الدارقطني والبيهقي وأبو داود وغيرهم غير هذه الاحاديث بألفاظ مختلفة .

(٢) رواه الدارقطني عن جابر بن عبدالله رضي الله عنـه ج ٤٢٠/١ . وفيه محمد بن السكن بن بكير . قال الذهبي : لا يعرف ، وخبره منكر ، قال البخاري : في اسناد حديثه نظر ، وهـو مؤذن مسجد بني شقرة ، ثم ذكـر الذهبي الحديث ، وأن الدارقطني ضعفـه . ميزان الاعتدال ج ٥٦٧/٣ ، وانظر التعليق المغني على الدارقطني ج ٥٢٠/١ . ورواه الحاكم في المستدرك ج ٢٦٤/١ ، ولـه طرق عن علي وعائشة وجابر رضي الله عنهم ، وليس له اسناد ثابت . التلخيص الحبير ج ٣١/٢ .

فقالت المعتزلة هو مجمل لتردده بين نفي الصورة والحكم .

وهو أيضاً فاسد ، فان تلك الأسامي ألفاظ تصرف فيها الشرع فهي شرعية ، وعرف الشرع في تنزيل الأسامي الشرعية على مقاصده كعرف اللغة ، فلا شك أن الشرع لم يقصد بكلامه نفي الصورة فيكون خلفاً ، بل قصد نفي الصلاة والصوم والوضوء والنكاح الشرعي .

فان قيل : فيحتمل نفي الصحة ونفي الكمال ، أي لا صلاة كاملة وهكذا ، فهل هو محتمل بينهما ؟

قلنا : ذهب القاضي الى هذا .

والمختار أنه ظاهر في نفي الصحة ، ومحتمل لنفي الكمال على سبيل التأويل لأن الوضوء والصوم والصلاة مثلا صارت عبارة عن الشرعية ، فقوله : لا صيام صريح في نفي الصوم الشرعي ، ومهما حصل الشرعي وان لم يكن فاضلا كان ذلك على خلاف مقتضي النفي .

فان قيل : فقوله صلى الله عليه وسلم : (لا عمل الا بنية)[1] من قبيل (لا صلاة الا بطهور)[2] ، أو من قبيل (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان)[3] ؟

---

(١) لم أر هذا الحديث بهذا اللفظ ، وانما رويت روايات متعددة ألفاظها قريبة منه . روى البخاري بلفظ (الاعمال بالنية) و (العمل بالنية) جـ ١٢٦/١ ، جـ ١٠٠/٩ بهامش فتح الباري .

(٢) تقدم ذكره .

(٣) تقدم ذكره .

قلنا . الخطأ والنسيان ليسا من الأسماء الشرعية ، والصلاة والصوم منها ، وأما العمل فليس للشرع فيه تصرف .

وكيفما كان فقوله صلى الله عليه وسلم (لا عمل الا بنية)[1] وقوله (انما الأعمال بالنيات)[2] يقتضي عرف الاستعمال نفي فائدته ، كما يقتضي عرف الشرع نفي الصحة في الصوم والصلاة ، فليس هذا من المجملات ، بل من المألوف في عرف الاستعمال كقولهم لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما أفاد ولا حكم الا لله .

(دقيقة)

القاضي رحمه الله انما لزمه جعل اللفظ مجملا بالاضافة الى الصحة والكمال حيث نفى الأسماء الشرعية وأنكر أن يكون للشرع فيها عرف يخالف الوضع ، فلزمه اضمار شيء ، ولا يتعين ذلك فيكون مجملا .

وأما نحن فلما اعتبرنا عرف الشرع صار ذلك النفي راجعاً الى نفسها كما في لا رجل في الدار ، ولا ينصرف الى الكمال فلا يكون فيه الاجمال .

مسألة

اذا أمكن حمل لفظ الشارع على ما يفيد معنيين ، وعلى ما يفيد معنى واحداً فهو مجمل . وقال بعض يترجح حمله على ما يفيد معنيين ، كما لو دار لفظ بين ما يفيد وما لا يفيد ، يتعين حمله على المفيد .

---

(١) تقدم ذكره .

(٢) رواه البخاري ج ٩/١ بهامش الفتح . وبهذا اللفظ رواه البيهقي أيضاً ج ٤١/١ ، وأبو نعيم في الحلية ج ٣٤٢/٦ ، وأبو داود ج ١٢٩/٣ المختصر للحافظ المنذري . والبخاري ج ٤٩٦/١١ بهامش الفتح . ورواه الامام أحمد بلفظ (انما العمل بالنية) ج ٤٣/١ .

وهذا فاسد لأن الحمل على غير المفيد يجعل الكلام عبثاً يجل عنه مقام الرسول صلى الله عليه وسلم ، أما المفيد لمعنى واحد فليس بلغو ، ولعل كلماته التي أفادت معنى واحداً أغلب مما يفيد معنيين ، فلا معنى لهذا الترجيح .

مسألة

اذا دار الاسم بين معناه اللغوي ومعناه الشرعي كالصوم والصلاة قال القاضي : هو مجمل ، لأن الرسول عليه السلام يناطق العرب بلغتهم ، كما يناطقهم بعرف شرعه . وفيه نظر لأن غالب عادته صلى الله عليه وسلم استعمال هذه الأسامي على عرف الشرع وان أَكْثَرَ إطلاقَها على الوضع اللغوي كقوله صلى الله عليه وسلم (دعي الصلاة أيام اقرائك)[1] ، ومن باع حُرّاً ، أو باع خمراً فحكمه كذا .

ومثال هذه المسألة قوله صلى الله عليه وسلم حيث لم يقدم اليه غداء (اني اذاً أصوم)[2] .

فانه إن حمل على الصوم الشرعي دل على جواز النية نهاراً .

أو اللغوي أعني الأمساك لم يدل عليه ، وقوله صلى الله عليه وسلم (لا تصوموا يوم النحر)[3] ان حمل على الشرعي دل على انعقاده ،

---

(١) رواه الدارقطني – وله تكملة . وأورد ما في معناه عدة أحاديث ج ٢١٢/١ . ورواه النسائي بألفاظ ، منها : (فأمرها أن تترك الصلاة قدر أقرائها) ج ١٨٣/١ وما بعدها .

(٢) رواه البيهقي بهذا اللفظ ج ٢٠٣/٤ . ورواه مسلم بلفظ (إني إذن صائم) ج ٣٤/٨ بهامش النووي . وأبو داود ج ٣٣٣/٣ المختصر للمنذري . ورواه الترمذي بلفظ آخر إني صائم) (فاني صائم) ج ٥٠/٢ بهامش تحفة الأحوذي . وانظر بعض ألفاظه في سنن الدارقطني ج ١٧٥/٢ وما بعدها .

(٣) روى الامام الشافعي في الرسالة عن عمر بن سليم الـزرَقي عن أمه قالت : بينما نحن بمنى اذا علي بن أبي طالب – رضي الله عنه – على جمل يقول : ان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : (انه

اذ لولا امكانه لما قيل له لا تفعل ، أو اللغوي لم ينشأ منه دليل عليه •

وقد قال الشافعي رحمه الله : لو حلف أن لا يبيع الخمر لا يحنث ببيعه ، اذ لا يتصور فيه البيع الشرعي • وقال المزني : يحنث ، لأن القرينة تدل على ارادة البيع اللغوي •

والمختار عندنا أن ما ورد في الاثبات والأمر فهو للمعنى الشرعي ، وما ورد في النهي كقوله (دعي الصلاة) فهو مجمل •

مسألة

اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فهو للحقيقة الى أن يدل دليل على المجاز ، ولا يكون مجملا كقوله : استقبلني أسد في الطريق • فلا يحمل على الشجاع الا بقرينة ، فان لم تظهر فاللفظ للسبّع • وهذا في مجاز لم يغلب بالعرف ، والا فاللفظ للمعنى المجازي • والمعنى العرفي كالوضعي في تردد اللفظ بينهما •

هذه أيام طعام وشراب فلا يصومن أحد ...) ٤١٢ • وروى أبو داود (كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمرنا بافطارها ، وينهى عن صيامها ، قال مالك : وهي أيام التشريق) ج ٢٩٥/٣ المختصر للمنذري • وفي مسند الامام أحمد عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه (سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : (لا صيام في يومين ، يوم الفطر ، ويوم الاضحى) وعنه أيضاً : (لا تصوموا يومين ، ولا تصلوا صلاتين ، ولا تصوموا يوم الفطر ولا يوم الاضحى) ج ٥٢/٣ ، ٥٣ • وروى أيضاً (أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن صيام هذين اليومين ، أما يوم الفطر ففطركم من صومكم ، وأما يوم الاضحى فكلوا من لحم نسككم) ج ٢٤/١ • وانظر الدارقطني ج ١٥٧/٢ وما بعدها • والترمذي ج ٦٣/٢ هامش التحفة • ومجمع الزوائد ج ٢٠٢/٣ ، ٢٠٣ • ورواه مسلم قريباً منه ج ١٣/٨ ، ١٤ بهامش النووي •

خاتمة جامعة

الاجمال تارة يكون في مفرد ، وتارة في مركب ، وتارة في نظم الكلام ، أو في التصريف ، أو حروف النسق ، ومواضع الوقف والابتداء . أما المفرد فقد يصلح لمعان مختلفة كالعين للشمس والذهب والباصرة ، ولمتضادين كالقرء للحيض والطهر ، ولمتشابهين بوجه كالنور للعقل ونور الشمس ، ولمتماثلين كالجسم للسماء والأرض ، وقد يكون موضوعاً لهما من غير تقديم وتأخير ، وقد يكون مستعاراً لأحدهما من الآخر كقوله ـ الأرضُ أُمُّ البشر ـ فان الأم وضع للوالدة أولاً ، وكذلك اسم المنافق والكافر والفاسق والصوم والصلاة ، فانه نقل في الشرع لمعان ولم يترك المعنى الوضعي أيضاً ، أما الاشتراك مع التركيب فكقوله تعالى : (أو يعفوا الذي بيده عقدة النكاح)[1] . فان جميع هذه الألفاظ مرددة بين الزوج والولي .

وأما بحسب التصريف فكالمختار للفاعل والمفعول . وبحسب نسق الكلام ككل ما علمه الحكيم فهو كما علمه ، لتردد قوله ، فهو بين الرجوع الى كل ما[2] والرجوع الى الحكيم[3] . وبحسب الوقف

(١) سورة البقرة آية (٢٣٧) .

(٢) فالمعنى وما علمه الحكيم فهو باطل لما علمه ، أي أن علمه علم واقعي يطابق الحقيقة .

(٣) حتى يقول : والحكيم يعلم الحجر فهو اذن كالحجر .

والابتداء كقوله تعالى (وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به)[٤] .

ولذلك قد يصدق الخمسة زوج وفرد وقد لا يصدق ، وقد يصدق الانسان حيوان وجسم وقد لا ، وكذا يصدق زيد طبيب بصير وان كان جاهلا ، ضعيف المعرفة بالطب ولكن بصيراً بصنعة الخياطة مثلا .

فهذه مواضع الاجمال .

(البيان والمبين)

مسألة

البيان بمعنى التعريف والاعلام اخراج الشيء من حيّز الاشكال الى حيّز التجلّي ، وبمعنى ما به التعريف الدليل الموصل بصحيح النظر فيه الى العلم بما هو دليل عليه ، وبمعنى نفس العلم تبين الشيء .

والأقرب الى اللغة هو المعنى الثاني . وعليه فالبيان قد يكون بعبارات وضعت بالاصطلاح ، فهي بيان في حق العارف بالوضع . وقد يكون بالفعل والاشارة والرمز .

وليس من شرط البيان أن يحصل به التبين لكل أحد ، كما أنه ليس من شرطه أن يكون بياناً لمشكل . فان النصوص الواضحة ابتداءً بيان .

وكل مفيد من كلام الشارع وفعله وسكوته واستبشاره حيث يكون

---

(٤) سورة آل عمران آية (٧) .

دليلا ، وتنبيهه بفحوى الكلام على علة الحكم بيان وان كان بعضها يفيد غلبة الظن ، فهو من حيث أنه يفيد العلم بوجوب العمل قطعاً دليل بيان •

نعم كل ما لا يفيد علماً ولا ظناً ظاهراً فهو مجمل يحتاج البيان ، والعموم يفيد ظن الاستغراق عند القائلين به • لكنه يحتاج الى البيان ليصير الظن علماً ، فيتحقق الاستغراق ، أو يتبين خلافه فيتحقق الخصوص •

وكذلك الفعل يحتاج الى بيان تقدمه ان أُريد به بيان الشرع ، لأن الفعل لا صيغة له •

مسألة

في تأخير البيان •

لا خلاف أنه لا يجوز تأخيره عن وقت الحاجة ، الا على مذهب من يجوز تكليف المحال •

أما تأخيره الى وقتها فجائز عند أهل الحق ، خلافاً للمعتزلة ، وكثير من أصحاب أبي حنيفة ، وأصحاب الظاهر • واليه ذهب أبو اسحق المروزي وأبو بكر الصيرفي •

وفرّق جماعة بين العام والمجمل ، فجوّزوا تأخيره في المجمل ، اذ لا يحصل منه شيء من اللبس ، دون العامة لأنه يوهم العموم ، فاذا أُريد به الخصوص لزم البيان والا لعمل بالعموم •

وفرّق طوائف بين الأمر والنهي والوعد والوعيد ، فلم يجوزوا تأخير البيان في الوعد والوعيد •

لنا على جواز تأخيره مسالك •

الأول :

أنه لو كان ممتنعاً لكان إما لاستحالته في ذاته أو لا فضائه الى محال ، وكل ذليك يعرف بضرورة أو نظر ، واذا انتفى الطريقان ثبت الجواز .

وفيه نظر لأنه لا يورث العلم ببطلان الاحالة ولا بثبوت الجواز ، اذ يمكن أن يكون وراء ما ذكره دليل على الاستحالة لم يخطر له ، فلا يكون دليلا لا على الاحالة ولا على الجواز .

الثاني :

أن الحاجة الى البيان للامتثال وامكانه ، كما أن الحاجة للقدرة والآلات كذلك ، فكما جاز تأخيرهما جاز تأخيره .

وفيه نظر ، لأنه انما ينتهض حجة على من يحيل تأخيره لتعذر الامتثال ، لا على من يحيله لما فيه من تجهيل ، أو لكونه لغواً بلا فائدة أو لسبب آخر .

الثالث :

انه جائز ، لوقوعه في الكتاب والسنة ، أما الكتاب فكقوله تعالى : (فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم أن علينا بيانه)[1] ، وثم للتأخير ، وقوله تعالى (كتاب أُحكمت آياته ثم فصّلت)[2] ، وقوله (ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة)[3] ، وقد أراد بقرة معينة ولم يبينها الا بعد أسئلة ، وقوله (واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى)[4].

---

(١) سورة القيامة آية (١٨_١٩) .
(٢) سورة هود آية (١) .
(٣) سورة البقرة آية (٦٧) .
(٤) سورة الانفال آية (٤١) .

وأراد بني هاشم وبني المطلب ، وأخّـر بيـانه الى أن منَـعَ صلى الله عليه وسلم بني أمية ونوفل منها ، وسئل عن ذلك وقال (إِنّـا وبنـوا المطلب لـم نفترق في جاهليـة ولا اسلامٍ ولـم نزل هكذا وشبّك بين أصابعه)[١] ٠

وأما السُنة فقد بيَن صلى الله عليـه وسلم قولَه تعالى (وأقيموا الصـلاة)[٢] بصـلاة جبريل[٣] في يومين بين وقتين وبين قولـه تعـالى

(١) رواه أبو داود ج ٣/١٤٦ ٠ وروى الشـافعي في الام : أخبرنـا مطرف عن معمر عن الزهري أن محمد بن جبير بن مطعم أخبره عن أبيه قال : لما قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم سهم ذي القربى بين بني هاشم وبني المطلب أتيته أنا وعثمان بن عفـان ، فقلنـا : يا رسول الله هؤلاء اخواننا من بني هاشـم لا ينكـر فضلهم لمكانك الذي وضعه الله منهم ، أرأيت اخواننا مـن بني المطلب ، أعطيتهم وتركتنا ، أو منعتنا ، وانما قرابتنا وقرابتهم واحدة ؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم : (انما بنو هاشم وبنو المطلب شيء واحد ، وشبك بين أصابعه) ج ٤/٧١ ٠ ورواه الامـام أحمـد في مسنده قريباً منه عن سعيد بن المسيب عن جبير بـن مطعم ج ٤/٨١ ٠ ورواه عن عبدالرحمن بن مهدي عن عبدالله بن المبارك عن يونس بن يزيد عن الزهري قال : أخبرني سعيد بن المسيب ٠٠ ج ٤/٨٥ ٠ ورواه البخاري عن عبدالله بن يوسف حدثنا الليث عن عقيل بـن شهاب عن ابن المسيب ج ٦/١٧٣ ٠ وعن يحيى بن بكير عن عقيل ج ٦/٣٨٩ ٠ والنسائي ج ٢/١٧٨ من طريق آخر ٠ وابن ماجـة من طريق آخر ج ٢/١٠٧ ٠ ورواه الدارقطني ج ٦/٣٤٠ ، ٣٤٢ ، ٣٦٥ ٠

(٢) سورة النور آية (٥٦) ٠

(٣) رواه الترمذي عن ابن عباس رضي الله عنهمـا ج ١/١٣٠ بهامش تحفة الاحوذي ٠ والامام أحمد ج ١/٣٣٣ ٠ والبيهقي ج ١/٣٦٨٠ والدارقطني ج ١/٢٥٨ ٠ والطحاوي ج ١/١٤٧ ٠ ورواه عـن جابر رضي الله عنه الدارقطني ج ١/٢٦٠ ، والنسائي ج ١/٢٦٣، والبيهقي ج ١/١٦٨ ٠
قال الترمذي : قال محمد ـ أي البخاري ـ أصح شيء في المواقيت حديث جابر ٠ قال ابـن القطـان : حديث جابـر يجب أن يكون

(وآتوا الزكاة)[1] بقوله صلى الله عليه وسلم (ليس في الخضراوات صدقة)[2] وقوله (ليس في ما دون خمسة أوسق صدقة)[3] وقوله

مرسلا ، لأن جابراً لم يذكر من حدثه بذلك ، ولم يشاهد ذلك صبيحة الاسراء لما علم من انه أنصاري انما صحب بالمدينة ، ولا يلزم ذلك من حديث أبي هريرة وابن عباس رضي الله عنهم ، فانهما رويا امامة جبريل من قول النبي صلى الله عليه وسلم ٠اهـ٠ قال في الامام : وهذا المرسل غير ضار ، فمن أبعد البعد أن يكون جابر سمعه من تابعي ، وقد اشتهر أن مراسيل الصحابة مقبولة ، وجهالة عينهم غير ضارة ٠ اهـ ٠ نقلا عن نصب الراية ج ١/٢٢٢ ، ٢٢٣ ٠

وعن أبي هريرة رضي الله عنه رواه النسائي ج ١/٢٤٩ ، والطحاوي ج ١/١٤٧ ، والدارقطني ج ١/٢٦١ ، والبيهقي ج ١/٣٦٩ ، وروي عن غيرهم من الصحابة ٠

(١) سورة النور آية (٥٦) ٠

(٢) رواه الدارقطني ج ٢/٩٥ وما بعدها ، وساق ألفاظاً منها (ليس في الخضراوات زكاة) و (ليس فيما أنبتت الارض من الخضر زكاة) ٠ وروى البيهقي : أراد موسى بن المغيرة أن يأخذ من خضر موسى بن طلحة ، فقال موسى بن طلحة : انه ليس في الخضراوات شيء ٠ ورواه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فكتبوا بذلك الى الحجاج ، فكتب الحجاج أن موسى بن طلحة أعلم من موسى بن المغيرة ٠ قال البيهقي بعد أن ساق عدة روايات : هذه الاحاديث كلها مراسيل الا أنها من طرق مختلفة ، فبعضها يؤكد بعض ، ومعها رواية أبي بردة عن أبي موسى ، وقد مضت في باب النخل ، ومعها قول بعض الصحابة رضي الله عنهم ، وروى أيضاً عن عمر رضي الله عنه (ليس في الخضراوات صدقة) ٠ قال : رواه جماعة عن ليث بن أبي أسلم ، ورويناه من وجه آخر موصولا في باب النخل ٠

وروى عن علي رضي الله عنه أيضاً قال : (ليس في الخضر والبقول صدقة) ، تابعه الاجلج عن أبي اسحاق ، وروى عنه أيضاً مرفوعاً من وجه آخر ٠ وروى عن عائشة رضي الله عنها فيما ذكرت أن السنة جرت به وليس فيما أنبتت الارض من الخضر زكاة ٠ السنن الكبرى ج ٤/١٢٩ ، ١٣٠ ٠

وأثر علي رضي الله عنه أخرجه عبدالرزاق في مصنفه ج ٤/١٢٠ ٠ وروى بعض ما رواه البيهقي ٠ وأخرجه الترمذي من حديث عيسى بن طلحة عن معاذ ، ثم قال : ليس اسناده بصحيح ٠٠٠ وانما يروى هذا عن موسى بن طلحة عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلا ، والعمل علي هذا عند أهل العلم ج ١/١٢-١٣ بهامش تحفة الاحوذي ٠

(٣) رواه الامام احمد في مسنده عن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : (ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة ، ولا فيما دون خمس أواق صدقة ، ولا فيما دون خمس ذود صدقة) ج ٢/٤٠٢ ، وعبدالرزاق في مصنفه ج ٤/١٣٩ ٠ ورواه البيهقي عن أبي سعيد الخدري قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : (٠٠٠ ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة) ج ٤/١٢٥ ٠ ورواه البخاري عن أبي سعيد أيضاً (ليس فيما دون خمسة أوسق - من التمر - صدقة) بهامش فتح الباري ج ٣/٢٥٥٠ ورواه الامام مسلم عن أبي سعيد أيضاً (ليس فيما دون خمسة أوساق من تمر) ج ٧/٥١ بهامش النووي ٠ ورواه بلفظ (ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة) عن أبي سعيد أيضاً ج ٧/٥٠ ٠ ورواه أبو داود عن أبي سعيد بنفس اللفظ ج ٢/١٧٣ المختصر للمنذري ٠ والترمذي (ليس فيما دون ٠٠٠) ج ١/٦ بهامش التحفة ٠

وروي بألفاظ منها (ليس فيما دون خمس أواق) و (ليس فيما أقل من ٠٠٠) البخاري هامش الفتح ج ٣/٣٤٥ ، ٢٧٧ ٠ ومسلم (٠٠٠ خمس أواق ٠٠٠) ج ٧/٥٣ بهامش النووي ٠ والامام أحمد (ليس فيما دون خمس من الابل ٠٠ ولا خمسة أوسق صدقة) ٠ و (خمسة أوساق) ج ٢/٩٢ ، ٩٣ وبلفظ (٠٠ خمس أواق ٠٠ ولا فيما دون خمس أوسق صدقة) ج ٣/٦ وأورده في أماكن أخرى من المسند ٠ ورواه الدارقطني (٠٠ خمس أوساق ٠٠) ج ٢/٩٩ ورواه غيرهم ٠

(في أربعين شاةً شـاةٌ)[1] • وبين قوله تعالى (ولله على الناس حج البيت)[2] الآية بقولـه صلى الله عليـه وسلم (خذوا عني مناسككم)[3] وقد ورد أمر النكاح والبيع والارث مجملا أو لا ثم بيَّن عليـه السلام بالتدريج من يرث ومن لا يرث ومن يحل نكاحه ومن لا يحل وما يصح بيعه وما لا يصح بيعه •

---

(١) رواه الترمذي من حديث طويل (••• وفي كل أربعين شـاة شـاة •••) ج١/٤ بهامش تحفة الاحوذي • قال الترمذي : حديث ابن عمر حديث حسن ، والعمل على هذا الحديث عند عامـة الفقهاء ، قال : وقد روى يونس بن يزيد وغير واحـد عن الزهري عن سالم هذا الحديث ، ولم يرفعه ، وانما رفعـه سفيان بن حسين • ورواه الامام أحمد في المسند عن الزهري عن سالم عن أبيه قال : (كـان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد كتب الصدقة ••• وفي الغنم من أربعين شاة •••) ج ١٥/٢ • وأخرجه الدارقطني عن يونس عن ابن شهاب (••• ولا يؤخذ من الغنم حتى تبلغ أربعين شاة ، فاذا بلغت أربعين شـاة ففيها شـاة •••) ج ١١٦/٢-١١٧ • وروى الامام أحمـد في مسنده ••• حدثني مزعـة قال : أتيت أبا سعيد ، وهو مكثور عليـه فلما تفرق الناس عنـه قلت : إني لا أسألك عما يسألك هؤلاء عنه ، قلت : أسألك عـن صلاة رسول الله صلى الله عليـه وسلم •• قال : وسألته عن الزكاة ، فقال لا أدري أرفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم أم لا •• وفي أربعين شـاة شـاة •••) ج ٣٥/٣ • ورواه البخاري بلفظ (وفي صدقـة الغنم في سائمتها اذا كانت أربعـين الى عشرين ومائـة وعشرين •••) ج ٢٥١/٣ بهامش فتح الباري • ورواه البيهقي ج ١٠٠/٤ •

(٢) سورة آل عمران آية (٩٧) •

(٣) روى الامام احمد (لتأخذوا مناسككم ، فأني لا أدري لعلي لا أحج بعد حجتي هذه) ج ٣٧٨/٣ • و (لتأخذوا مناسككم ، فاني لا أدري لعلي أن لا أحج بعد حجتي هذه) ج ٣١٨/٣ • يحيى عن ابـن جريج أخبرني أبو الزبير أنه سمع جابراً رضي الله عنه يقول : رأيت النبي صلى الله عليه وسلم ••• وأما الاول فهو عن محمد بن بكير أنا ابن جريج ••• ورواه بغير هـذا السند أيضـاً ج ٣٣٧/٣ • وبلفظ آخر عن جابر أيضاً (ألا فخذوا مناسككم •••) ج ٣٦٦/٣• و (لتأخذ أمتي مناسكها •• ج ٣٠١/٣ ، ٣٦٦ •

الرابع :

أنه يجوز تأخير النَّسخ بالاتفاق ، بل يجب تأخيره لا سيما عند المعتزلة ، فان النَّسخ عندهم بيان لوقت العبادة .

فهذه أدلة واقعة دالة على جواز تأخير البيان عن كل ما يحتاج اليه من عام ومجمل ومجاز وغيرها .

وللمخالف أربع شبه :

الأولى :

أنه كما لا يجوز خطاب العربي بالعجمي لا يجوز خطاب العربي بلفظ عربي مجمل لا يفهم معناه . والجواب من وجهين :

الأول :

أن المجمل ليس مما يفهم ، بل يفهم منه شيء غير مبين . ويعزم المكلف على الامتثال عند البيان ، فانه لما سمع قوله تعالى (وآتوا حقه يوم حصاده)[1] يفهم وجوب اعطاء الحق ، ويعزم على أدائه وينتظر بيان وقت الحصاد ، فليس كخطاب العربي باللفظ العجمي قطعاً .

الثاني :

أنا نجوز له عليه السلام أن يخاطب جميع أهل الارض بالقرآن ويشعرهم أنه يشتمل على أوامر يعرفهم بها المترجم ، ونحن نجوّز كون المعدوم مأموراً على تقدير الوجود ، فأمر العجم على تقدير البيان أقرب . نعم لا يسمى ذلك خطاباً ، بل انما يسمى به اذا فهمه المخاطب ، والمخاطب في مسألتنا فهم أصل الأمر بالزكاة ، وجهل قدر الحق الواجب عند الحصاد .

فان قيل : فليجز خطاب المجنون والصبي . قلنا : أما من

---

(١) سورة الانعام آية (١٤١) .

لا يفهم فلا يسمى مخاطبا ، ويسمى مأمورا ، كالمعدوم على تقدير الوجود .
وكذلك الصبي على تقدير البلوغ ، أعني من علم الله أنه سيبلغ ، أما
الذي يفهم ويعلم الله بلوغه فلا نحيل أن يقال له اذا بلغت فأنت
مأمور بالصلاة والزكاة مثلا . والصبا لا ينافي هذا الخطاب ، ونما ينافي
تعرضه للعقاب في الصبا .

الثانية :

قولهم الخطاب يراد لفائدة ، والمجمل لا فائدة فيه ، وما لا فائدة فيه
يكون وجوده كعدمه . قلنا : انما نجوز الخطاب بمجمل يفيد فائدة ما
كقوله تعالى (وآتوا حقه يوم حصاده)[1] حيث يعرف منه وجوب الايتاء
ووقته وانه حق في المال ، فيمكن فيه العزم على الامتثال والاستعداد له ،
وكذلك مطلق الامر اذا ورد ولم يتبين انه للايجاب أو الندب وانه على
الفور أو التراخي ، أفاد علم اعتقاد الاصل ومعرفة التردد بين الجهتين ،
وكذلك سائر المجملات الواردة .

الثالثة :

انه لاخلاف في انه لو قال في خمس من الابل شاة وأراد خمسا
من الأفراس لا يجوز ذلك وان كان بشرط البيان بعد ، فكذلك اقتلوا
المشركين يوهم قتل كل مشرك ، وهو خلاف المراد فهو تجهيل في الحال .
وكذلك العموم للاستغراق وضعا ، وانما يراد به الخصوص بشرط قرينة
متصلة مبنية ، فأما ارادة الخصوص دون القرينة فهو تغيير للوضع ، وهذا
حجة من فرق بين العام والمجمل .

والجواب أن العموم لو كان نصاً في الاستغراق لكان
كما ذكرتم ، وليس كذلك ، بل هو مجمل متردد بين الاستغراق
والخصوص عند أكثر المتكلمين ، وظاهر في الاستغراق عند
أكثر الفقهاء ، وارادة الخصوص به من كلام العرب ومستعملاتهم ،
فالعرب اذا سمعه واعتقد العموم قطعا فذلك لجهله ، بل ينبغي ان يعتقد
انه ظاهر في العموم محتمل للخصوص وينتظر ان ينبه على الخصوص .

---

(١) سورة الانعام آية (١٤١) .

الرابعة :

انه ان جاز تأخيره الى مدة طويلة أو قصيرة فتحكم ، أو الى غير النهاية فربما يتوفى النبي صلى الله عليه وسلم قبل البيان فيبقى العامل بالعموم مثلا في ورطة الجهل متمسكا بعموم ما أريد به الخصوص . قلنا : النبي صلى الله عليه وسلم لا يؤخر البيان الا اذا جوز له التأخير أو أوجب وعين له وقت البيان وعرف أنه يبقى الى ذلك الوقت .

مسألة

ذهب بعض المجوزين لتأخيره الى منع التدريج في البيان . فقالوا اذا ذكر اخراج شيء من العموم فينبغي ان يذكر جميع ما يخرج ، والا أوهم استعمال العام في الباقي وهو غلط ، فانه كما يجوز الخصوص في أصل العموم ينبغي أن يبقى مجوزا له في الباقي . كيف وقد نزل قوله تعالى (ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا)(١) فسئل النبي عن الاستطاعة فقال (الزاد والراحلة)(٢) ولم يتعرض لامن الطريق والسلامة،

---

(١) سورة آل عمران آية (٩٧) .

(٢) رواه الدارقطني عن ابن عباس رضي الله عنهما ج ٢/٢١٨ ، والبيهقي أيضاً عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى : (ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) ، قال : السبيل أن يصح بدن العبد ويكون له ثمن زاد وراحلة ، من غير أن يجحف به . ج ٤/٣٣١ . وروى الترمذي عن ابن عمر رضي الله عنهما ج ٢/٧٩ بهامش تحفة الاحوذي ، قال الترمذي : حديث حسن . والدارقطني ج ٢/٢١٨ . وحديث الدارقطني فيه الحجاج بن المظفر ، قال فيه يحيى بن معين : ليس بثقة ، وقال الامام أحمد : تركنا حديثه ، وقال البخاري : سكتوا عنه ، وقال النسائي : متروك . ج ٢/٢١٨ التعليق المغني على الدارقطني .

وروى البيهقي عن ابن عمر رضي الله عنهما ج ٤/٣٣٠ ، وروى الحديث عن علي وعائشة وجابر وانس ، وقال عن حديث أنس : ولا أراه الا وهماً .

وذلك يجوز أن يتبين بعد بدليل آخر ، وقال تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما)[1] ثم ذكر النبي صلى الله عليه وسلم النصاب بعده ثم ذكر الحرز بعد ذلك ، وكذلك يخرج من قوله تعالى (فاقتلوا المشركين)[2] الآية أهل الذمة مرة والعسيف مرة والمرأة مرة أخرى .

مسألة

لا يشترط أن يكون طريق بيان المجمل وتخصيص العموم كطريقهما ، فيجوز بيان مجمل القرآن وعمومه وما ثبت بالتواتر بخبر الواحد خلافا للعراقيين ، فلم يجوزوا تخصيص عموم القرآن والمتواتر بخبر الواحد وكذا المجمل في ما تعم به البلوى ، كأوقات الصلاة وكيفيتها وعدد ركعاتها ومقدار واجب الزكاة وجنسها ، وأما ما لا تعم به البلوى كقطع يد السارق وما يجب على الائمة من الحد فيجوز أن يبين بخبر الواحد .

الا أن ابن التركماني لم يوافق على قول البيهقي . قال : حديث قتادة عن أنس - رضي الله عنه - أخرجه الدارقطني مرفوعاً ، وذكر بعض العلماء أن الحاكم أخرجه وقال : صحيح .

وروى البيهقي عن ابن عمر - رضي الله عنهما - قال : قيل : يا رسول الله ما السبيل الى الحج ؟ قال : (السبيل الى الحج الزاد والراحلة) . قال البيهقي : وقد روي هذا من حديث الحسن البصري عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلا ج ٤/٣٢٧ . وروى الترمذي عن ابن عمر رضي الله عنهما قال : جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله ما يوجب الحج ؟ قال : (الزاد والراحلة) ج ٢/٧٩ بهامش التحفة . وفيه ابراهيم بن يزيد الخوزي . قال الامام أحمد والنسائي : متروك ، وقال ابن معين : ليس بثقة ، وقال البخاري : سكتوا عنه ج ١/٧٥ ميزان الاعتدال . وللحديث شواهد . قال البيهقي بعد ما ساق حديثاً عن الحسن قال : سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن السبيل قال : (الزاد والراحلة) . وهذا شاهد لحديث ابراهيم ج ٤/٣٢٧ . وانظر أيضاً - ٣٣٠ - ولذلك قال الترمذي : حديث حسن .

(١) سورة المائدة آية (٣٨) .

(٢) سورة التوبة آية (٥) .

القسم الثاني من الفن الاول
في النص والظاهر والمؤول

النص يطلق على ثلاثة أوجه :

(الاول)

ما أطلقه الشافعي رحمه الله عليه من الظاهر ، وهو منطبق على اللغة ولا مانع منه في الشرع فحده حينئذ حد الظاهر وهو اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير[1] قطع .

(الثاني)

ما لا يتطرق اليه احتمال أصلا وحده اللفظ الذي يفهم منه على القطع معنى[2] .

الثالث :

ما لا يتطرق اليه احتمال مقبول يعضده دليل ، أما ما لا يعضده دليل فلا يخرج به اللفظ عن كونه نصا ، فشرطه بالوضع الثاني أن لا يتطرق اليه احتمال أصلا ، وبالوضع الثالث أن لا يتطرق اليه احتمال معتضد بدليل ، والاطلاق الثاني أوجه وأشهر ، أما التأويل فهو عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر ، ويشبه أن يكون كل تأويل صرفا للفظ من الحقيقة الى المجاز حتى تخصيص العموم فأن العام أن ثبت وضعه للاستغراق فهو مجاز في البعض ، وذلك الاحتمال ان كان قريبا كفى في اثباته دليل قريب وان لم يكن قويا جدا ، وان كان بعيدا افتقر الى دليل قوي يجبر بعده قرينة أو قياسا أو ظاهراً آخر أقوى منه ، ورب تأويل لا يظهر الا بتقدير قرينة وان لم تنقل كتأويل قوله عليه السلام (لا ربا الا في النسيئة)[3] بحمله على مختلفي

---

(١) فهو بالاضافة الى ذلك المعنى الغالب ظاهر ونص .

(٢) فهو بالاضافة الى معناه المقطوع به نص ، ويجوز أن يكون اللفظ الواحد نصاً وظاهراً مجملا ، لكن بالاضافة الى ثلاثة معان ، لا الى معنى واحد .

(٣) رواه البخاري بهذا اللفظ ج ٣١٨/٤ بهامش فتح الباري عن ابن عباس رضي الله عنهما يقول : حدثني اسامة بن زيد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ورواه النسائي أيضاً ج ٢٨١/٧ .

الجنس حيث لا يظهر هذا الا بتقدير السؤال عنهما وينبغي هذا التقدير لاعتضاده بالنص فأن قوله صلى الله (لا تبيعوا البر بالبر الا سواء بسواء)[1] نص في اثبات ربا الفضل وقوله انما الربا في النسيئة حصر للربا في النسيئة ونفى لربا الفضل ، فالجمع بينهما بالتأويل البعيد الذي ذكر أولى من مخالفة النص ، ولهذا كان الاحتمال البعيد كالقريب في العقليات ، فأن دليل العقل لا يمكن مخالفته بوجه ما ، والاحتمال البعيد يمكن أن

وررواه بلفظ (انما الربا في النسيئة) ج ٧/٢٨١ . ورواه الامام الشافعي في كتاب اختلاف الحديث ٢٤١ عن سفيان بن عيينة . ورواه الامام مسلم عن ابن عباس رضي الله عنهما يقول حدثني اسامة بن زيد أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : (الربا في النسيئة) و (انما الربا في النسيئة) و (ألا انما الربا في النسيئة) ج ١١/٢٥ ، ٢٦ بهامش النووي .

وقد ورد الحديث من طرق منها في البخاري ج ٣/٧٤-٧٥-٣١٨-٣١٩ بهامش فتح الباري . وابن ماجة ج ٢/١٩ ، ورواه الامام أحمد أيضاً ج ٥/٢٠٢ من طريق ابن اسحاق حدثني عبيدالله بن علي بن أبي رافع عن سعيد بن المسيب حدثني اسامة بن زيد أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : (لا ربا الا في النسيئة) . ورواه بلفظ (الربا في النسيئة) ج ٥/٢٠٤ .

(١) روى الامام الشافعي عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه بلفظ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : (لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق ولا البر بالبر ولا الشعير بالشعير ولا الملح بالملح الا سواء بسواء) ج ٢/١٥ الأم . وروى الامام أحمد في مسنده .. فقال عبادة بن الصامت رضي الله عنه : نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الذهب بالذهب والفضة بالفضة والتمر بالتمر والشعير بالشعير والملح بالملح الا سواء بسواء ..) ج ٥/٣١٤ . وروى النسائي عن عبادة بن الصامت أيضاً قال : (نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة والتمر بالتمر والبر بالبر والشعير بالشعير ، قال أحدهما : والملح بالملح ولم يقله الآخر الا سواء بسواء) ج ٤/٢٧٥ . ورواه مسلم عن عبادة ، اني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر ، الا سواء بسواء) ج ١١/١٣ بهامش النووي .

يكون مرادا من اللفظ بوجه بعيد ، فلا يجوز التمسك في العقليات الا بالنص بالمعنى الثاني ، ومهما كان الاحتمال قريبا والدليل قريبا أيضا وجب على المجتهد الترجيح والمصير الى ما يغلب على ظنه ، فليس كل تأويل مقبولا بكل دليل ، بل ذلك مختلف .

فلنذكر أمثلة للتأويل المقبول وغيره في مسائل .

مسألة

قد تجتمع قرائن تدل على فساد التأويل وان كانت آحادها لا تدفعه ، كتأويل أبي حنيفة رضي الله عنه قوله عليه السلام لغيلان لما أسلم على عشر نسوة (أمسك أربعاً وفارق سائرهن)[1] بقوله ابتدء نكاح أربع منهن وانقطع عن الباقيات ولا تنكحهن ، ولا شك أن هذا التأويل غير ظاهر ، اذ ظاهر اللفظ الامساك والاستصحاب ، وما ذكره أيضا محتمل ولكن جملة من القرائن عضدت الظاهر وضعفت التأويل .

الأولى :

أنا نعلم أن الصحابة لم يسبق الى أفهامهم منه الا الاستدامة على نكاح أربع منهن ، وهو السابق الى أفهامنا .

الثانية :

قابل الامساك بالمفارقة ، وفوضه الى اختياره . فليكن الامساك والمفارقة اليه ، وعندهم الفراق واقع قطعا ، والنكاح لا يصح الا برضا المرأة .

---

(١) روى الترمذي عن ابن عمر رضي الله عنه أن غيلان بن سلمة أسلم وله عشر نسوة في الجاهلية ، فأسلمن معه ، فأمره رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يتخير منهن أربعاً) ج ٢/١٩٠ بهامش تحفة الاحوذي . ورواه الامام الشافعي في الأم عن معمر عن الزهري عن سالم عن أبيه أن غيلان بن سلمة الثقفي أسلم وعنده عشر نسوة ، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم : (أمسك أربعاً وفارق سائرهن) ج ٥/١٦٣ .

الثالثة :

أنه لو أراد ابتداء النكاح لذكر شرائطه ، لان المخاطب جديد عهد بالاسلام ، ولم ينقل ذلك .

الرابعة :

انه لا يتوقع في العادة انسلاكهن في الرضا على حسب مراده ، بل ربما كان يمتنع جميعهن فكيف أطلق الامر مع هذا الامكان ؟

الخامسة :

ان قوله أمسك أمر ، وظاهر الأمر الايجاب ، فكيف أوجب عليه ما لم يجب ؟ ولعله أراد أن لا ينكح اصلا .

السادسة :

إنه ربما أراد أن لا ينكحهن بعد ، فكيف حصره فيهن ؟ بل ينبغي أن يقول انكح أربعاً ممن شئت .

مسألة

ومن تأويلاتهم في هذه المسألة أن انكحة غيلان وقعت في ابتداء الاسلام قبل حصر النساء في عدد ، فكانت على وفق الشرع ، لأن الباطل من انكحة الكفار ما يخالف الشرع ، كما لو جمع في صفقة واحدة بين عشر نسوة بعد نزول الحصر ، فلما اسلم وقد حصر العدد اندفع جميع انكحته فقال له صلى الله عليه وسلم أمسك الخ .

قلت ان سلم رفع الحجر في صدر الاسلام أمكن القياس عليه ، لان قياسهم يقتضي اندفاع جميع الانكحة ، ولكن هذا بناء تأويل على احتمال من غير نقل ، ولم يثبت ذلك عندنا ، ولم ينقل من أحد من الصحابة زيادة على أربعة ، وهم الناكحون ، ولو جاز لفارقوا عند نزول الحصر ولنقل الينا .

فان قيل : فلو صح رفع الحجر في ابتداء الاسلام فهل كان هذا

الاحتمال مقبولا ؟ قلنا : قال بعض أصحابنا الاصوليين لا يقبل ، لان الحديث انتهض حجة لنـا ، على أن أمسك بمعنى استدم فلا يدفع بمجرد احتمال ما لم يثبت ان نكاح غلان كان قبل نزول الحصر ، وهذا الجواب ضعيف ، لان الحديث لا ينتهض حجة لنا على ما مر ما لم ينقل تأخر نكاحـه عن نزول الحصر ، لانه ان تقدم فليس بحجة لنا لصحة تأويل الحنفية حينئذ وظهوره ، وان تأخر فهو حجة لنا ، وليس أحـد الاحتمـالين أولى من الآخر ، ولا تقوم الحجه باحتمال يعارضه غيره .

مسـألة

قال بعض الاصوليين كل تأويل يرفع النص أو شيئا منه فهو باطل ، ومثاله تأويل أبي حنيفة رحمه الله لقوله صلى الله عليه وسلم : (في أربعين شاة شاة)[1] بأن الوجب مقدار قيمتها من أي مـال كان ، لا خصوص الشـاة .

فهذا باطل لأن وجوب الشاة منصوص ، وهـذا التأويل يرفعـه ، وهـذا القـول غير مرضي عندنا ، فان وجوب الشاة انما يسقط بتجويز الترك مطلقاً ، فأما تركها واقامة بدل مقامها فلا يسقطه . وانكار الشافعي رحمه الله لهذا ليس لأنه يرفع النص ، بل لوجهين آخرين .

احدهما :

ان دليل الخصم هو ان المقصود سد حاجة الفقير ، ومسلم ان سـد الحاجة مقصود ، لكن لا يسلم انه كل المقصود فلعله قصد اشراك الفقير في جنس مال الغني .

الثاني :

ان التعليل بما مر مستنبط من قوله صلى الله عليه وسلم (في اربعين شاة شاة)[2] وهـو استنباط يعود على الأصل بالابطال أو على الظاهـر

---

(١) تقدم ذكره .

(٢) تقدم ذكره .

بالرفع اذ الظاهر وجوب الشاة على التعيين ، فلم ينكر الشافعي رحمه الله ذلك التأويل لانتفاء الاحتمال ، بل لقصور الدليل الذي يعضده ولامكان كون التعبد مقصودا مع سد الحاجة •

مسـألة

يقرب مما ذكرنا تأويل آية اصناف الزكاة فقال قوم قوله تعـالى (انمـا الصدقات للفقراء)[1] الآيـة • نص في التشريك ، فالصرف الى صنف واحد ابطال له ، وليس كذلك عندنا ، بل هو عطف على قولـه تعالى (ومنهم من يلمزك في الصدقات)[2] الآية يعني أن طمعهم فيها مع عدم استحقاقهم لها باطل ، ثم عدد شروط الاستحقاق ليبين مصرف الزكاة، فالتأويل السابق محتمل •

ومن منعه فلقصور دليله لا لانتفاء الاحتمال ، فهذا وأمثاله ينبغي ان يسمى نصا بالوضع الاول أو الثالث لا بالوضع الثاني •

مسـألة

قال قوم قوله تعالى (فاطعام ستين مسكيناً)[3] نص في وجوب رعاية العدد ومنع الصرف الى مسكين واحد وقطع ببطلان تأويله ، وهو عندنا من جنس ما تقدم ، فأن أبطل لقصور الاحتمال وكون الآية نصا بالوضع الثاني فهو غير مرضي ، لجواز أن يكون ذكر المساكين لبيان مقدار الواجب، ومعناه فاطعام طعام ستين مسكيناً ، والشافعي رحمه الله يقول لا يبعد أن يقصد الشرع ذلك لاحياء ستين مهجة تبركاً بدعائهم ، هذه أمثلة التأويل•

---

(١) سورة التوبة آية (٦٠) •
(٢) سورة التوبة آية (٥٨) •
(٣) سورة المجادلة آية (٤) •

ولنذكر أمثلة التخصيص ، فأن العموم ان جعلناه ظاهرا في الاستغراق لم يكن التخصيص الا ازالة ظاهر .

مسألة

العموم عند من يتمسك به ثلاثة أقسام ، قوي يبعد عن قبول التخصيص الا بدليل قاطع أو كالقاطع ، وهو المحوج الى تقدير قرينة حتى تنقدح ارادة الخصوص ، وضعيف ربما يشك في ظهوره ويقتنع في تخصيصه بدليل ضعيف . ومتوسط بين الطرفين . مثال القوى قوله صلى الله عليه وسلم (أيما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل)[1] حمل الخصم الامرأة على الأمة ، فردّ لقوله صلى الله عليه وسلم (فلها المهر بما استحل من فرجها)[2] لأن مهر الأمة للسيد فعدل الى حملها على المكاتبة .

(١-٢) رواه الترمذي قال : حدثنا ابن عمرنا سفيان بن عيينة ، عن جريج عن سليمان ، عن الزهري ، عن عروة عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : (فنكاحها باطل كررها ثلاثاً - فان دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها ..) ج ١٣٦/٢ بهامش التحفة . قال الترمذي : وقد روى يحيى بن سعيد الانصاري ويحيى بن أيوب وسفيان الثوري وغير واحد من الحفاظ عن ابن جريج .
ورواه الامام أحمد في مسنده ج ٤٧/٦ ، وفيه لفظ (فان أصابها) .
وكذلك رواه البيهقي ج ١٠٥/٧ (فنكاحها باطل ، فنكاحها باطل)
وانظر سنن أبي داود ج ٢٢٩/٢ ، وابن ماجة ج ٢٩٧/١ . ورواه الامام أحمد أيضاً : (فنكاحها باطل ، فان أصابها) ج ٦٦/٦ .
قال الحافظ ابن حجر في التلخيص : وقد تكلم فيه بعضهم من جهة ابن جريج ، قال : لقيت الزهري فسألته عنه فأنكره ، فضُعِّف الحديث من أجل هذا ج ١٥٦/٣ .
وقد أورد الامام أحمد قصة ابن جريج في مسنده بعدما ساق الحديث . قال ابن جريج : فلقيت الزهري فسألته عن هذا الحديث فلم يعرفه ، وقد صرح بالتحديث في مسند الامام أحمد قال : أنا ابن جريج قال : أخبرني سليمان بن موسى أن ابن شهاب أخبره .. ولفظه كلفظ الترمذي الا قوله (فان دخل بها) . فهي (فان أصاب منها ..) ج ١٦٥/٦-١٦٦ . وكذلك البيهقي ولفظه (فنكاحها

وهذا تعسف ، لأن العموم قوي مؤكد ، والمكاتبة نادرة بالاضافة الى النساء ، وليس من عادة العرب ارادة النادر باللفظ القوي العموم جداً ، ودليل قوته أمور :

الأول :

تصدر الكلام بأي وهي للعموم •

الثاني :

تأكده بما وهي من المؤكدات ، وربما تستقل بأفادة العموم أيضا •

الثالث :

قوله صلى الله عليه وسلم (فنكاحها باطل) حيث رتب الحكم على الشرط في معرض الجزاء ، والعربي الفصيح لو اقترح عليه للاتيان بصيغة العموم لم تسمح قريحته بأبلغ من هذه الصيغة ، ونعلم قطعا ان الصحابة لم يفهموا من المرأة المكاتبة ، كما أنه لو قال أحد اني رأيت اليوم امرأة وادعى ارادة المكاتبة نسبناه الى الألغاز، ولو قال أيما إهاب دبغ فقد طهر وقال أردت به[1] الثعلب نسب الى اللكنة ، ولو اخرج المكاتبة أو الثعلب لم يستنكر ،

باطل ، فنكاحها باطل •• ولها مهرها بما أصاب منها ••) ج ١٠٥/٧ •

قال ابن حبان : وقد أوهم من لم يحسن صناعة هذا الحديث أنه منقطع بحكاية حكاها ابن علية عن ابن جريج أنه قال : ثم لقيت الزهري فسألته عن ذلك فلم يعرفه ، وليس هذا مما يقدح في صحة الخبر ، لأن الضابط من أهل العلم قد يُحدِّث بالحديث ثم ينساه ، فاذا سئل عنه لم يعرف ، فلا يكون ذلك دالاً على بطلان الخبر ، اهـ • نقلا عن نصب الراية جـ ١٨٥/٣ •

وقد روى هذا الحديث الحاكم في المستدرك ج ١٦٨/٢ • وقال صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه • وقال : قد صح وثبت بروايات الائمة الأثبات سماع الرواة بعضهم من بعض ، وأقره الذهبي • ورواه ابن حزم في المحلى ج ٤٦٥/٩ بزيادة (وشاهدي عدل) مع اختلاف في بعض الالفاظ •

(١) أي بالاهاب أهاب الثعلب •

فما لو أريد استنكر ، ولو أخرج أقر كيف يجوز قصر اللفظ عليه فلنتخذ هذه المسألة مثالاً لمنع التخصيص بالنوادر .

مسألة

يقرب من هذا تاويل قوله عليه السلام (من ملك ذا رحم يعتق عليه)[1] حيث قبله بعض أصحاب الشافعي وخصصه بالأب ، وهذا بعيد لأن الأب له خصوصية تقتضي التنصيص عليه في ما يوجب الاحترام ، والعدول عن ذلك الى ما يعم يعد من الالغاز ، ولا يليق بمقام الشارع الا

(١) روى الترمذي : حماد بن سلمة عن قتادة عن سمرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : (من ملك ذا رحم محرم فهو حر) . قال : هذا الحديث لا نعرفه مسنداً الا من حديث حماد . وقد روى بعضهم هذا الحديث عن قتادة عن عمر شيئاً من هذا . ج ٢/٢٩٠ بهامش تحفة الاحوذي .
قال الحافظ ابن حجر : ورواه شعبة عن قتادة عن الحسن مرسلا ، وشعبة أحفظ من حماد . التلخيص ج ٤/٢١٢ .
ورواه الامام أحمد عن يزيد بن هارون عن حماد بن سلمة .. عن سمرة رفعه وقال : (... الحديث) ج ٥/١٥ المسند ، وبنفس السند عن سمرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : (من ملك ذا رحم محرم فهو عتيق) ج ٥/١٨ . ورواه أبو داود عن الحسن البصري عن سمرة عن النبي صلى الله عليه وسلم ـ بلفظ الترمذي ـ ج ٤/٤٠٧ المختصر للحافظ المنذري . قال أبو داود : لم يحدث هذا الحديث الا حماد بن سلمة ، وقد شك فيه . قال الخطابي في معالم السنن : الذي أراد أبو داود من هذا أن الحديث ليس بمرفوع ، أو ليس بمتصل ، انما هو عن الحسن عن النبي صلى الله عليه وسلم ، ج ٤/٤٠٧ . المصدر السابق . وقضية رفعه تقدمت في المسند . وفي سماع الحسن من سمرة مقال ، أثبته الزيلعي وغيره ج ١/٩٠ نصب الراية . وروى أبو داود عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (من ملك ذا رحم محرم عتق) ج ٤/٤٠٩ المختصر . وقال الترمذي : رواه ضمرة بن ربيعة .. ولا يتابع ضمرة بن ربيعة على هذا الحديث ج ٢/٢٩١ بهامش تحفة الاحوذي . ورواه ابن ماجة ج ٢ حديث رقم (٢٥٢٤) .

اذا اقترن به قرينة ، ولا سبيل الى وضعها بدون ضرورة ، وليس قياس الشافعي في تخصيص النفقة بالبعضية بالغا في القوة مبلغا يوجب تهديـــر القرائن ، فلو صح ذلك الحديث لعمل به الشافعي ، ولكنه عنده موقوف على الحسن بن عمارة .

مسألة

ومثل العموم الضعيف قوله عليه السلام في (ما سقت السماء العشر وفي ما سقي بنضح أو دالية نصف العشر)(١) فذهب بعض الى أنه لا يحتج

(١) روى البخاي عن سالم بن عبدالله عن ابيه رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : (فيما سقت السماء والعيون أو كان عشريا العشر ، وما سقي بالنصح نصف العشر) ج ٣/٢٧٤ بهامش فتح الباري . وروى مسلم عن جابر بن عبدالله يذكر أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم قال : (فيما سقت الانهار والغيوم وفيما سقي بالسانية نصف العشر) ج ٧/٥٤ بهامش النووي . وروى أبو داود عن جابر رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : (فيما سقت السماء والانهار والعيون العشر ، وما سقي بالسواني ففيه نصف العشر) ج ٣/٢٠٧ المختصر للمنذري . وروى أيضاً عن سالم بن عبدالله عن أبيه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (فيما سقت السماء والانهار والعيون أو كان بعلا العشر ، وفيما سقي بالسواني أو النضح نصف العشر) نفس المصدر . وفي المسند من حديث عثمان .. عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (فيما سقت السماء ففيه العشر وما سقي بالغرب والدالية ففيه نصف العشر) . وفيه محمد بن سالم ، قال عبدالله بن أحمد بن حنبل رحمهما الله : فحدثت أبي بحديث عثمان عن جرير فأنكره جداً ، وكان أبي لا يحدثنا عن محمد بن سالم لضعفه عنده وانكاره لحديثه ، ج ١/١٤٥ . وانظر ميزان الاعتدال ج ٣/٥٥٦ . وروى في المسند (فيما سقت السماء والعيون العشر ، وفيما سقت السانية نصف الشعر) ج ٣/٣٤١ . وروى عبدالرزاق في مصنفه عن ابن جريج أخبرني جعفر بن محمد عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : (فيما سقت السماء البعل ، والانهار العشور ، وما سقي بالنضح بالدلاء نصف العشر) . قال عبدالرزاق : البعل

به ، لان المقصود منه الفرق بين العشر ونصف العشر ، لا بيان ما يجب فيه العشر أو نصفه حتى يتعلق بعمومه .

وفيه نظر اذ لا يبعد أن يكون كل مقصوداً ، واللفظ عام فلا يزول ظهوره بمجرد الوهم ، لكن يكفي للتخصيص دليل ما .

مسألة

خصص أبو حنيفة رحمه الله ذا القربى في قوله تعالى (واعلموا اذا غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى)[1] بالمحتاجين ، فقال أصحاب الشافعي رحمه الله هذا تخصيص باطل لا يحتمله اللفظ ، لانه تعالى أضاف المال اليهم بلام التمليك ، وعرف كل جهة بصفة ، وعرف هذه الجهة بالقرابة ، وهو ألغى القرابة المذكورة واعتبر الحاجة المتروكة وذلك مناقضة للفظ لا تأويل ، وهذا عندنا في محل الاجتهاد ، اذ ليس فيه الا تخصيص ذى القربى بالمحتاجين ، كما خصص الشافعي على أحد القولين اليتامى بالمحتاجين منهم . فأن قيل : اليتيم ينبيء عن الحاجة . قلنا : فلم لا يحمل عليه في قوله صلى الله عليه وسلم (لا تنكح اليتيمة حتى تستأمر)[2] فان قيل : قرينة اعطاء المال هي التي تنبه على اعتبار الحاجة

العثرى ، والعثرى ما يزرع للسحاب ، للمطر خاصة ، ليس يسقى الا بما يصيبه من المطر . المصنف ج ٤/١٣٣ . وروى أيضاً : .. عن الزهري عن قتادة ، قال معمر : وقرأت في كتاب عن النبي صلى الله عليه وسلم (... فيما سقي بالنضح والارشية نصف العشر ..) ج ٤/١٣٤ . وانظر البيهقي ج ٤/١٣٠ وما بعدها .

(١) سورة الانفال آية (٤١) .

(٢) روى البيهقي عن ابي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (تستأمر اليتيمة في نفسها ، فان سكتت فهو إذنها ، وان أبت فلا جواز عليها) . وعن أبي موسى رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (تستأمر اليتيمة في نفسها ، فان سكتت فقد أذنت ، وان أنكرت لم تكره) ج ٧/١٢٠ . وقد رواه أيضاً بألفاظ مختلفة ج ٧/١٢٠ ، ١٢١ .

مع اليتيم فله أن يقول اقتران ذوى القربى باليتامى والمساكين قرينة عليه أيضا ، وانما دعى الى ذكر القرابة كونهم محرومين من الزكاة حتى يعلم انهم ليسوا محرومين عن الغنائم أيضا ٠

مسألة

خصص أبو حنيفة رحمه الله الصيام في قوله صلى الله عليه وسلم (لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل)[1] بالقضاء والنذر فقال أصحابنا قوله ٠ (لا صيام) نفي عام لا يسبق منه الى الفهم الا الصوم الاصلي الشرعي وهو الفرض والتطوع ، لكن التطوع غير مراد فلا يبقى الا الفرض الذى هو ركن الدين وهو صوم رمضان ، أما القضاء والنذر فيجبان بأسباب عارضة ولا يتذكر بذكر الصوم مطلقا ، بل يجرى مجرى النوادر ٠ وهذا فيه نظر اذ ليس ندورهما كندور المكاتبة فيما مر حتى يحتاج هذا التخصيص الى دليل قوي ، وعند هذا يعلم ان اخراج النادر قريب والقصر عليه ممتنع وبينهما درجات ٠

القسم الثالث من الفن الاول

في الامر والنهي

ولنبدأ بالامر ، وفيه نظرات :

وفي مسند الامام أحمد ٠٠٠ يعقوب عن ابن اسحاق ٠٠٠ عن عبدالله بن عمر قال : توفي عثمان بن مضعون ٠٠٠ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (هي يتيمة ، ولا تنكح الا بأذنها) جـ ٢/ ١٣٠ ٠ وروى البيهقي قال : أخبرنا أبو بكر بن الحارث ٠٠٠ عن ابن اسحاق ٠٠٠ عن ابن عمر رضي الله عنهما قال : ٠٠٠ الحديث ٠ جـ ٧/ ١٢٠ ٠ وفي المسند بلفظ (تستأمر اليتيمة في نفسها ، فان سكتت فهو اذنها ، وان أبت فلا جواز عليها) جـ ٢/ ٢٥٩ ٠

(١) تقدم ذكره ٠

النظر الأول :

في حده : الأمر هو القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به •

وقيل طلب الفعل ممن هو دون الآمر •

فان قيل هل اردتم بالقول القول باللسان أو كلام النفس ؟

قلنا : المثبتون للكلام النفسي يريدون به ما يقوم بالنفس من اقتضاء الطاعة • وهو أمر بذاتـه ، ويتعلق بالمأمور بـه تعلق القدرة بالمقدور • وينقسم الى قديم وحادث مثلها ، ويدل عليه بالاشارة والرمز والفعـل وبالألفاظ ، فتسميته الاشارة المعرفة أمراً مجازاً لأنـه دليل على الأمر لا نفسه • وأما الالفاظ فمثل قولك أمرتك بكذا ، وينقسم الى ايجاب وندب ، ويدل على معنى الاول بنحو أوجبت عليك فأن تركت فأنت معاقب • وعلى الثاني بنحو ندبتك ورغبتك فافعل فانه خير لك ، وهذه الألفاظ أيضاً تسمى أمرا ، وكان لفظ الامر مشترك بين المعنى القائم بالنفس وبين اللفظ الدال فيكون حقيقة فيهما ، أو هو حقيقة في الاول ومجاز في الثاني ، كما انـه مجاز في الاشارة المعرفة ، ويجرى هذا الخلاف في لفظ الكلام • واما المنكرون للكلام النفسي فهم ثلاثة أصناف •

الصنف الأول :

قالوا لا معنى للامر الا الحرف والصوت نحو افعل ، واليه زعم البلخي من المعتزلة ، ولما رد عليه بأنها قد تصدر لنحو التهديد والاباحة عاند أولا وقال ذلك جنس آخر ، فلما استشعر بضعف معاندته انصف واعترف •

الصنف الثاني :

وفيهم جماعة من الفقهاء قالوا ان نحو أفعل ليس أمـرا بمجـرد صيغته بل مع تجرده عن القرائن الصارفة عنه الى نحو التهديد ، وزعموا انه لو صدر من نحو النائم لم يكن أمرا للقرينة • ويعارضه قول من قال

انه لغير الامر الا اذا صرفته قرينة الى معناه •

الصنف الثالث :

من محققي المعتزلة قالوا انه لا يكون أمرا الا بثلاث ارادات • ارادة المأمور به ، وارادة أحداث الصيغة ، وارادة الدلالة بها على الأمر دون نحو الاباحة • وقال بعض تكفي ارادة المأمور به فقط •

وهذا فاسد من وجوه •

الأول :

انه يلزم ان يكون نحو (ادخلوها بسلام)[1] أمرا لاهل الجنة فتكون دار تكليف، وهو خلاف الاجماع •

فأن قيل : قد وجدت ارادة الصيغة وارادة المأمور به ، لكن لم توجد ارادة الدلالة به على الأمر •

قلنا : وهل للامر حقيقة سوى ما يقوم بالنفس ؟ فان كان له ذلك فما هو ؟ وان لم يكن فلا معنى لاعتبار هذه الارادة الثالثة •

الوجه الثاني :

انه يلزمهم ان يكون القائل لنفسه افعل مع ارادة الفعل من نفسه أمرا . وهو محال بالاتفاق ، فان الآمر هو المقتضي ؟ وآمره لنفسه لا يكون مقتضيا للفعل ؟ بل المقتضى دواعيه واغراضه •

وهل يشترط أن يكون ذلك الغير فوقه في الرتبة ؟ فيه كلام سبق •

فأن قيل : وما الدليل على قيام معنى بالنفس سوى ارادة الفعل المأمور به ؟ فأن السيد لا يجد من نفسه عند قوله لعبده اسقني الا ارادة السقي .

---

(١) سورة ق آية (٣٤) •

فأن ثبت ان الامر يرجع الى هذه الارادة لزم اقتران الامر والارادة في حق الله تعالى حتى لا تكون المعاصي الواقعة الا مأموراً بها مرادة ، اذ الكائنات كلها مرادة لـه تعالى ، أو ينكر وقوعها بارادة الله ، ويقال أنها بخلاف ارادته تعالى عن ذلك علوا كبيرا .

قلنا : هذه هي التي دعت الاصحاب الى تميز الامـر عن الارادة ، فقالوا قد يأمر السيد عبده بما لا يريده فأنه اذا عوتب من السلطان على ضرب عبده وأراد تمهيد العـذر له يأمر عبده بحضـرته مع ارادة عدم امتثاله ، فدل هذا على انه قد يأمر الشخص بما لا يريده .

النظر الثاني

في صيغتـه

اختلف في انه هل يدل صيغة نحو افعل على الامر بمجرد ذاته اذا تجرد عن القرائن أم لا ؟

ومنشأ الخلاف استعماله للوجـوب والنـدب والارشـاد والاباحـة والتأديب والامتنان والاكرام والتهديد والتسخير والاهانة والتسوية والانذار والدعاء والتمني وكمال القدرة ، كما ان صيغة النهي تستعمل للتحريـم والكراهة والتحقير وبيان العاقبة والدعاء واليأس والارشاد ، فقال قوم انها مشتركة بين تلك المعاني الخمسة عشـر كالعين والقرء ، وقوم هـو لأقل الدرجات وهو الاباحة ، وقوم للندب ويحمل على الوجوب بقرينة ، وقوم للوجوب فلا يحمل على ما عداه الا بقرينة ، ولا يكشف الغطاء عن الحقيقة الا بأن ننظر في مقامين :

المقام الأول :

دلالتها على اقتضاء الطاعة ، فنقول : قد ابعد من قال ان قوله أفعل مشترك بين الاباحة والتهديد والاقتضاء ، فأنا ندرك الفرق بين قولهم أفعل

ولا تفعل وافعل ان شئت ومعانيهـا ، كما ندرك الفـرق بين المـاضي والمستقبل والحال ومعانيها وبين الأمر والنهي •

فأن قيل : بم تنكرون على من يحمله على الاباحة ؟ لانها أقـل الدرجات فهو متيقن •

قلنا : هذا باطل من وجهين :

احدهما :

انه محتمل للتهديد والمنع ، فالطريق الذي يعرف انه لم يوضـع للتهديد يعرف انه لم يوضع للتخيير •

الثاني :

ان هذا من قبيل الاستصحاب لا من قبيل البحث عن الوضع • فأنـا نقول له : هل تعلم ان مقتضى قوله افعل التخيير بين الفعل والترك ؟ فان قال نعم فقد باهت واخترع وان قال لا ، نقول له فأنت شاك في معناه فيلزمك التوقف ، فيحصل من هذا ان قوله افعل يدل على ترجيح جانب الفعـل على جانب الترك ، وقوله لا تفعل يدل على ترجيح جانب الترك على جانب الفعل ، وقولـه أبحت لـك فان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل يرفع الترجيح •

المقام الثاني :

في ترجيح بعض ما ينبغي ان يوجد • فان الواجب والمندوب كل منهما ينبغي ان يوجد ويرجح فعله على تركه ، وكذا ما أرشد اليه ، الا ان ترجيح الفعل على الترك فيه لمصلحة العبد في الدنيا ، وفي الندب لمصلحته في الآخرة ، وفي الوجوب لنجاته فيها •

وقد ذهب ذاهبون الى ان وضعه للوجوب ، وقوم للندب ، وقوم يتوقف فيه •

ثم منهم من قال : هو مشترك ، ومنهم من قال : لا ندري انه مشترك أو وضع لأحدهما واستعمل في الآخر مجازاً •

والمختار الوقف ، لان الدليل القاطع على وضعه لاحدهما أما يعرف عن عقل ضرورة ، أو نظرا ، أو عن نقل ولا مجال للعقل في اللغات ، والنقل أما متواتر أو آحاد ، ولا حجة في الآحاد • والتواتر أما بالنقل عن أهل اللغة عند الوضع أو بعده انهم صرحوا بوضعه له ، واما بالنقل عن الشارع الأخبار عنهم بذلك أو تصديق من ادعى ذلك ، وأما بالنقل عن أهل الاجماع ، وأما ان يذكر بين يدي جماعة يمتنع عليهم السكوت على الباطل • ودعوى شيء من تلك الطرق في قوله افعل أو امرتك بكذا أو قول الصحابي أمرنا بكذا غير ممكن ، فوجب التوقف فيه ، وكذلك قصد دلالة الامر على الفور أو التراخي أو على المرة أو التكرار يعرف بمثل هذا ، وكذلك التوقف في صيغة العموم عمن توقف فيها • وهنا ثلاثة اسئلة :

الأول :

ان هذا ينقلب عليكم في اخراج الاباحة والتهديد من مقتضى اللفظ ، مع أنه لا يدل عليه عقل ولا نقل •

والجواب أن ما يعرف باستقراء اللغة أقوى مما يعرف بالنقل الصريح ، ونحن كما عرفنا أن الأسد وضع لسبع ، كذلك نعرف ونميز صيغة الأمر والنهي والتخير تمييز الماضي والحال والمستقبل •

ولسنا نشك فيها ، وليس تميز الوجوب عن الندب كذلك •

الثاني :

أنه ينقلب عليكم في الوقف ، فان الوقف فيها غير منقول عن العرب ، فَلِمَ توقفتم ؟

والجواب لسنا نقول التوقف مذهب •

لكن نقول أنهم أطلقوا الصيغة للندب مرة وللوجوب أخرى ، ولم يوقفونا على أنه موضوع لأحدهما ، وسبيلنا أن لا ننسب اليهم ما لم يصرحوا به .

الثالث :

قولهم أن هذا ينقلب عليكم في القول باشتراكها .

والجواب من وجهين :

الأول :

أنّا لسنا نقول انه مشترك ، بل يتوقف هنا أيضاً ، اذ لا ندري هل هو مشترك أو وضع لأحدهما حقيقة واستعمل في الآخر مجازاً .

الثاني :

انا نقول انه مشترك ، بدليل أنهم لما أطلقوه على معنيين بدون الايقاف على وضعه لأحدهما علمنا أنه مشترك . وللذاهبين الى أنه للندب شبه .

الشبهة الأولى :

أنه لا بد من تنزيل اِفعل على أقل ما يشترك فيه الوجوب والندب ، وهو طلب الفعل وأنه خير من الترك ، وهذا معلوم ، وأما لزوم العقاب على تركه فغير معلوم .

وهذا فاسد من وجوه .

الأول :

أن هذا استدلال ، ولا مدخل له في اللغة .

الثاني :

أنه لو وجب التنزيل على الأقل لوجب تنزيله على الاباحة ، اذ هو

الأقل ، وأما أن الفعل خير من الترك فليس بمعلوم ، كلزوم العقاب عليه .

الثالث :

أن ما ذكروه انما يستقيم ان لو كان الواجب ندباً وزيادة . فتسقط الزيادة المشكوك فيها ويبقى الأصل ، وليس كذلك ، بل يدخل في حد الندب جواز تركه ، فهل تعلمون أن المقول فيه أفعل يجوز تركه أم لا ؟

فان لم تعلموه فقد شككتم في كونه ندباً ، وان علمتموه ، فمن أين ؟ واللفظ لا يدل على لزوم الاثم بالترك ، فلا يدل على سقوطه به أيضاً .

فان قيل : لا معنى لجواز تركه ، الا أنه لا حرج عليه في فعله ، وذلك كان معلوماً قبل ورود السمع ، فلا حاجة الى تعريفه . بخلاف لزوم الاثم .

قلنا : لا يبقى لحكم العقل بالنفي بعد ورود صيغة الأمر حكم ، فانه معيّن للوجوب عند قوم ، فلا أقل من الاحتمال ، واذا احتمل حصل الشك في كونه ندباً ، فلا وجه الا التوقف .

الشبهة الثانية :

التمسك بقوله عليه السلام (اذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فانتهوا)[1] .

---

(۱) روى النسائي عن أبي هريرة رضي الله عنه بلفظ قال : خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم : (فاذا أمرتكم بالشيء فخذوا به ما استطعتم ، واذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه) ج ٥/١١٠ .
وروى الامام أحمد من غير الطريق الذي ذكره النسائي : (ما نهيتكم عنه فانتهوا ، وما أمرتكم فأتوا منه ما استطعتم) ج ٢/٢٤٧

حيث فوض الأمر الى استطاعتنا ، وجزم في النهي بطلب الانتهاء •

قلنا : هذا اعتراف بأنه ليس للندب من جهة اللغة والوضع ، واستدلال بالشرع ، ولا يثبت مثل ذلك بخبر الواحد لو صحت دلالته ، فكيف ولا دلالة له ، اذ لم يقل فافعلوا ما شئتم ، بل قال (ما استطعتم) ، وكل ايجاب مشروط بالاستطاعة •

وأما قوله (فانتهوا) كيف دل على وجوب الانتهاء ؟ مع أن صيغته محتمل للندب •

وللذاهبين الى أنه للوجوب شبه •

و (فاذا نهيتكم عن الشيء فاجتنبوه ، واذا أمرتكم بالشيء فأتوا منه ما استطعتم) ج ٢/٢٥٨ • ومن حديث طويل رواه الامام أحمد عن عبدالرزاق : (فاذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه ، واذا أمرتكم بأمر فأتمروا ما استطعتم) ج ٢/٣١٣ • ورواه في مواطن أخرى من المسند • وروى الامام مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه بلفظ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (فاذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم ، واذا نهيتكم عن شيء فدعوه) ج ٩/١١١ بهامش النووي • وروى البخاري في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه بلفظ عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : (دعوني ما تركتكم ، فانما أهلك من كان قبلكم سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم ، فاذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه ، واذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم) ج ١٣/٢١٩ ، ٢٢٠ • من طريق أبي الزناد ، قال الحافظ ابن حجر العسقلاني : فتشاغل بعض شراح الاربعين – أي النووية – بمناسبة تقديم النهي على ما عداه ، ولم يعلم أن ذلك من تصرف الرواة ، وأن اللفظ الذي أورده البخاري هنا أرجح من حيث الصناعة الحديثية ، لأنهما – أي البخاري ومسلم – اتفقا على اخراج طريق أبي الزناد دون طريق الزهري وان كان سند الزهري مما عد أصح الاسانيد ، فان سند أبي الزناد أيضاً مما عد فيها ، فاستويا وزادة رواية أبي الزناد اتفاق الشيخين ، ج ١٣/٢٢١ فتح الباري • وانظر صحيح مسلم ج ١٥/١٠٩ بهامش النووي •

الأولى :

قولهم أن المأمور يفهم في اللغة والشرع وجوب المأمور به ، ولهذا فهم وجوب الصلاة وسائر العبادات ووجوب السجود لآدم عليه السلام بقوله تعالى : (اسجدوا لآدم)[1] .

قلنا : كله نفس الدعوى ، وليس شيء منه مسلّماً ، بل كل ذلك علم بالقرائن .

الثانية :

أن الايجاب من المهمات في المحاورات ، فلو لم يكن قولهم افعل عبارة عنه لم يكن له اسم ، ومحال على العرب اهمال ذلك .

قلنا : يقابل هذا أن الندب أمر مهم ، فليكن افعل عبارة عنه ، فان زعموا أنه يكتفى فيه بندبت ورغبت .

قلنا : ويكتفى في الايجاب بأوجبت وألزمت .

فان زعموا أنها صيغة اخبار لا انشاء عورضوا بمثله في الندب ، ثم يبطل عليهم بصيغ العقود ، اذ ليس لها الا صيغة الاخبار كبعت وزوجت ، وقد جعلها الشرع انشاءً .

الثالثة :

ان أفعل اما أن يفيد المنع أو التخيير أو الدعاء ، فاذا بطل الأولان تعين الآخر .

قلنا : بقي قسم رابع ، وهو أن لا يفيد شيئاً منها الا بقرينة .

فان قيل : لا تفعل يفيد التحريم فينبغي أن يفيد افعل الايجاب .

قلنا : هذا نقل عن الشافعي رحمه الله .

---

(١) سورة البقرة آية (٣٤) .

والمختار أن لا تفعل متردد بين التنزيه والتحريم ، كما أن إفعل متردد بين الايجاب والندب .

ولو صح ذلك[1] لما جاز قياس الأمر عليه ، اذ لا تثبت اللغة بالقياس .

الرابعة :

انه يدل الكتاب على افادته الايجاب . قال تعالى (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول)[2] ثم قال (فان تولّوا فانما عليه ما حُمِّلَ وعليكم ما حُمِّلتم)[3] .

وهذا لا حجة فيه ، لأن الخلاف في قوله أطيعوا ، وهو يحتمل الايجاب والندب .

وقوله (فان تولوا) ان كان معناه التهديد ، فهو دليل على أنه أراد بقوله (أطيعوا) الطاعة في أصل الايمان ، وهو على الوجوب بالاتفاق .

وغاية هذا اللفظ عموم ، فنخصه بالأوامر التي هي على الواجب بقرينة ذلك ، وكذلك الكلام في نحوه .

الخامسة :

تمسكهم بقوله تعالى (فليحذر الذين يخالفون عن أمره)[4] الآية .

قلنا : تدعون أنه نص في كل أمر أو عام ، ولا سبيل الى دعوى النّص ، وان ادعيتم العموم فقد لا نقول بالعموم ، ونتوقف في صيغته ، أو

---

(١) أي أن لا تفعل للتحريم .
(٢) سورة النور آية (٥٤) .
(٣) سورة النور آية (٥٤) .
(٤) سور ةالنور آية (٦٣) .

نخصصه بالأمر بالدخول في دينه ، بدليل أن ندبه أمره • ومن خالفه لا يتعرض للعقاب •

ثم نقول : هذا نهي عن المخالفة وأمر بالموافقة ، اي يؤتى به على وجهه ان واجباً فواجباً وان ندباً فندباً ، والكلام في صيغة الايجاب لا في صيغة الموافقة والمخالفة •

السادسة :

تمسكهم باخبار آحاد ، ولو كانت صريحة صحيحة لم يثبت بها مثل هذا الأصل ، فكيف وليس شيء منها صريحاً ؟

السابعة :

انه لم تزل الأمة في الأعصار ترجع في ايجاب العبادات وتحريم المحظورات الى الأوامر والنواهي •

والجواب أن هذا وضع وتقوّل عليهم ونسبته لهم الى الخطأ ، ويجب تنزيههم عنه •

نعم يجوز أن يصدر ذلك من طائفة ظنّوا أن ظاهر الأمر الوجوب والنهي التحريم ، وانما فهم المحصلون ذلك وهم الاقلّون من القرائن والأدلة •

مسألة

اختلف في الأمر بالشيء الوارد بعد الحظر •• فقال قوم : لا تأثير لتقدم الحظر أصلا ، وقوم وروده هناك قرينة تصرفه الى الاباحة •

والمختار أنه ينظر ، فان كان الحظر السابق عارضاً لعلة وعلّق الأمر بزوالها ، فعرف الاستعمال يدل على أنه لرفع الذم فقط •

أما اذا لم يكن الحظر عارضاً لها ولا الأمر معلّقاً بزوالها ، فيبقى موجب الصيغة على أصل التردد بين الندب والاباحة ، ويكون هذا قرينة تزيح[1] احتمال الاباحة وان لم تعيّنه ، اذ لا يمكن دعوى عرف الاستعمال في هذه الصيغة حتى يغلب العرف الوضع ، أما اذا لم ترد صيغة افعل ، كأن قال : فاذا حللتم فأنتم مأمورون بالاصطياد ، فهذا يحتمل الوجوب والندب ، ولا يحتمل الاباحة ، لأنه عرف في هذه الصورة •

وقوله : أمرتكم بكذا يضاهي صيغة افعل في جميع المواضع ، الا في هذه الصورة وما يقرب منها •

النظر الثالث
في موجب الأمر ومقتضاه
من حيث الفور والتراخي والتكرار وغيره

مسألة

قوله صم ، يتردد بين الفور والتراخي وبين المرة واستغراق العمر •

وقال قوم : هو للمرة ، ويحتمل التكرار ، وقوم : هو للتكرار •

والمختار أن المرة الواحدة معلومة وبراءة الذمة بها مختلف ، واللفظ بوضعه ليس يدل على نفي الزيادة ولا اثباتها ، وقياس مذهب الواقفية التوقف ، لتردد اللفظ كتردده بين الوجوب والندب

ولكني أقول : ليس هذا تردداً في نفس اللفظ ، كتردد اللفظ المشترك بين معانيه ، بل اللفظ خال عن التعرض لكمية العدد ، ويحتمل الاتهام ببيان كميته •

---

(١) أي تبعد احتمال الاباحة وان لم تعين الندب •

كما أن قوله أُقتل فقط ناقص من حيث عدم ذكر المقتول ، واتمامه بيانـــــه .

فان قيـل : فرق بين صم وأقتل ، فان أقتل لا يمكن متثاله ، وصم ممكن الامتثال .

قلنا : لا فرق بينهما ، لأنه يمتثل أقتل بقتل شخص ما ، كما يمتثل صم بصيام يوم ما ، فيكون أقتل في قوة أقتـل شخصاً ، لأن الشخص من ضرورة القتل ، كما أن اليوم من ضرورة الصوم .

فيحصل من هذا أنه تبرء ذمة المأمور بالمرة ، لأن وجوبها معلوم ، والزيادة عليها لا دليل على وجوبها ، ويعتضد هذا باليمين ، فانه لو قال : والله لأصومنَّ بَرَّ بيوم واحد .

فان قيل : فلو فسّر التكرار بصوم العمر فهل فسّره بمحتمل أو كان ذلك الحاق زيادة ؟ كما لو قال أردت بقولي صم صم يوم السبت ، وبقولي أُقتل أقتل زيداً ، اذ لم يوضع اللفظ المذكور لهـا لا بالاشتراك ولا بالتجوز والتنصيص . قلنا : هذا فيه نظر ، والأظهر أنـه ان فسره بعدد مخصوص كعشرة ، فهو اتمام بزيادة ، وان فسره باستغراق العمر فقد أراد كلية الصوم في حقه ، وكأنها شيء منفرد ، اذ له حد وحقيقـة واحدة ، فهو واحد بالنوع ، كما أن اليوم الواحد واحد بالعدد ، فاللفظ يحتمله ويكون ذلك بياناً للمراد لا استئنافاً بزيادة .

وللمخالفين شُبه .

الأولى :

أنه كما يعم اقتلوا المشركين كل مشرك ، فليعمَّ صم كل زمان .

قلنا : لو سلمنا صيغة العموم فليس هذا نظيراً لـه ، بل نظيره صم الأيـــام .

أما مجرد صم فلا تعرض فيه للزمان لا بعموم ولا خصوص ، لكن الزمان من ضروراته كالمكان ، ولا يجب عمومهما .

الثانية :

أن الأمر كالنهي ، ومقتضى لنهي الترك أبداً ، فليكن مقتضى الأمر الفعل كذلك .

وتحقيقه أن الأمر بالشيء نهي عن ضده ، فقوله تحرك ولا تسكن واحد ، ولو قال لا تسكن لزمت الحركة دائماً ، فينبغي أنه لو قال تحرك لزمت الحركة دائماً .

قلنا : لا نسلم أن الأمر بالشيء نهي عن ضده ، وان سلّمنا فعموم النهي تابع لعموم الأمر ، ولو قال تحرك مرة واحدة ، كان السكون المنهي عنه مقصوراً على مرة وقوله تحرك كقوله تحرك مرة واحدة كما سبق .

وأما قياس الأمر على النهي فباطل من وجوه .

الأول :

أن القياس في اللغات باطل .

الثاني :

انا لا نسلم في النهي لزوم الانتهاء دائماً بمجرد اللفظ . بل لو قيل للصائم : لا تصم ، يجوز أن يقول : تنهاني عن صوم هذا اليوم أو عن الصوم ، فيستفسر ، بل التصريح أن يقول : لا تصم أبداً أو لا تصم يوماً واحد ، ولا يغنيهم عن هذا حملُ المناهي الشرعية على الدوام ، فان هذا القائل يقول : عرفت ذلك بأدلة أفادت علماً بطلب الكف على الدوام ، لا بمجرد النهي .

الثالث :

انا نعلم أن الأمر يدل على أن المأمور ينبغي أن يوجد مطلقاً ، والنهي

يدل على أنه ينبغي أن لا يوجد مطلقاً ، والنفي المطلق يعم . والوجود المطلق لا يعم ، اذ ما وجد مرة فقد وجد مطلقاً ، وما انتفى مرة لم ينتف مطلقاً .

الرابع :

أنه لو حمل الأمر على التكرار لتعطلت الأشغال كلها ، وحمل النهي على التكرار لا يفضي اليه .

وهذا فاسد . لأنه تفسير للغة بما يرجع الى المشقة والتعذر .

الخامس :

أن النهي يقتضي قبح المنهي عنه ، ويجب الكف عن القبيح كله ، والأمر يقتضي الحُسْنَ ، ولا يجب الاتيان بالحَسَنِ كلّه .

وهذا أيضاً فاسد ، اذ الأمر والنهي اللغويان لا يدلان على الحسن والقبح فان العرب تسمي الأمر بالقبيح أمراً ، والنهي عن الحَسَنِ نهياً .

وكذا الشرعيان ، فانه لا معنى للحسن والقبح بالاضافة الى ذات الشيء ، بل الحَسَنُ ما أمر به والقبيح ما نهي عنه ، فيكونان تابعين للأمر والنهي ، لا علة ولا متبوعاً .

الثالثة :

أن أوامر الشرع حملت التكرار ، فتدل على أنه موضوع له .

قلنا : وقد حمل في الحج على الاتحاد ، فليدل على أنه موضوع له ، فان كان الاتحاد بدليل فكذلك التكرار بدليل لا بمجرد الأمر .

وقد أجاب قوم بأن القرينة أضافتها الى أسباب وشروط ، وكل ما أضيف الى شرط وتكرر الشرط تكرر وجوبه .

مسألة

اختلف في الأمر المضاف الى شرط ، فقال قوم : لا أثر للاضافة ، وقوم يتكرر بتكرره .

والمختار الأول ، لأن قوله : أضربه أمر . ولا يقتضي التكرار .

فزيادة ان كان قائماً لا يقتضيه أيضاً ، بل لا يفيد الا اختصاص الضرب الذي أفاده الاطلاق بحالة القيام .

ولهم شبهتان :

الأولى :

أن الحكم يتكرر بتكرر العلة ، والشرط كالعلة .

قلنا : العلة ان كانت عقلية ، فهي موجبة لذاتها ولا يعقل وجود ذاتها بدون المعلول ، أو شرعية فلسنا نسلم تكرر الحكم بمجرد اضافته الى العلة ما لم تقترن به قرينة أخرى ، وهو التعبد بالقياس .

الثانية :

ان أوامر الشرع تتكرر بتكرر الأسباب .

قلنا : ليس ذلك بمجرد اللغة ومجرد الاضافة ، بل بدليل شرعي ، ألا ترى أنه لا يتكرر الحج بتكرر الاستطاعة ؟

مسألة

قال قوم : مطلق الأمر يقتضي الفور ، وقوم : لا يقتضيه ، وتوقف قوم ، فمنهم من قال : التوقف في المؤخر هل هو ممتثل أم لا ؟ وأما المبادر فممتثل قطعاً ، ومنهم من غلا وقال : يتوقف في المبادر أيضاً .

والمختار أنه لا يقتضي الا الامتثال ، ويستوي فيه البدار والتأخير .

وندل على بطلان الوقف أولا فنقول : للمتوقف هل المبادر ممتثل

أم لا ؟ فان توقف فقد خالف اجماع من قبله على أن المسارع ممتثل ، ومخالفة الاجماع باطل •

ومتى بطل التوقف فيه فلا معنى للتوقف في المؤخر ، فان قول الآمر لأحد : اغسل هذا الثوب ، لا يقتضي الا طلب الغسل ، والزمان والمكان من ضرورته ، كالسوط والسيف في الضرب ، فكما لا يقتضي الأمر به مضروباً مخصوصاً ولا سوطاً ومكاناً فكذلك الزمان ، لأن اللافظ ساكت عنه •

وتحقيقه أن مدعي الفور متحكم ويحتاج الى النقل عن أهل اللغة ، ولا سبيل الى نقل ذلك ، لا تواتر ولا آحاداً • ولهم شبهتان :

الأولى :

أن الأمر للوجوب ، وتجويز التأخير ينافيه • قلنا : لا نسلم أن الأمر للوجوب ، ولو سلمنا ذلك فالتوسع لا ينافيه كما بيّناه في القطب الأول •

الثانية :

ان الامر يقتضي وجوب الفعل واعتقاد الوجوب والعزم على الامتثال ، ثم الأولان على الفور ، فليكن الفعل كذلك • قلنا : القياس في اللغات باطل ، ثم هو منقوض بقوله افعل أي وقت شئت ، فان الاعتقاد والعزم فيه على الفور دون الفعل ، ثم نقول : وجوب الفور في العزم والاعتقاد معلوم بقرينة وأدلة على التصديق للشارع والعزم على الانقياد له لا بمجرد الصيغة •

مسألة

مذهب بعض الفقهاء أن الأمر بعبادة يقتضي قضائها اذا فاتت في وقتها ، ومذهب المحصلين انه لا يقتضيه • فان تخصيص العبادة بوقت الزوال أو شهر رمضان كتخصيص الحج بعرفات والزكاة بالمستحقين ، وجميع

ذلك تقييد للمأمور بصفة ، فلا يتناول الامر ما عرى عنها .

فأن قيل : الوقت للعبادة كالاجل للدين ، فكما لا يسقط الدين بانقضاء الأجل لا تسقط العبادة الواجبة بانقضاء المدة . قلنا : مثال الأجل الحول في الزكاة ، لا جرم لا تسقط الزكاة بانقضائه ، وأما الوقت فقد صار وصفا للواجب ، ومن وجب عليه شيء مقيد بصفة اذا اتى به لا على تلك الصفة لم يكن ممتثلا ، نعم يجب القضاء شرعا بنص . كقوله عليه السلام (من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها)[1] أو بقياس كقياس الصوم المنسي على الصلاة المنسية .

مسألة

ذهب بعض الفقهاء الى ان الامر يقتضي اجزاء المأمور به اذا امتثل ، وقال بعض المتكلمين لا يقتضيه ، لكن لا بمعنى انه لا يدل على كونه طاعة وامتثالا ، بل بمعنى أنه لا يمنع الامتثال من وجوب القضاء ، بدليل أن من ظن انه متطهر وصلى فبان حدثه ، فأنه مطيع متقرب ، ويلزمه القضاء ، فلا يمكن انكار كونه مأموراً ولا ممتثلا ولا مأموراً بالقضاء ، هذا .

والصواب عندنا ان نقول : اذا ثبت ان القضاء يجب بأمر متجدد ، وانه مثل الواجب الاول ، فالامر بالشيء لا يمنع ايجاب مثله بعد الامتثال ، ولكن ذلك المثل انما يسمى قضاء اذا كان فيه تدارك لفائت من اصل العبادة أو وصفها .

وحينئذ نقول الامر يدل على اجزاء المأمور به اذا أدى بكمال وصفه وشرطه من غير خلل ، وأما ان تطرق اليه خلل كما في الصلاة على غير الطهارة ، فلا يدل الامر على اجزائه بمعنى منع ايجاب القضاء .

فأن قيل من ظن انه متطهر هل هو مأمور بالصلاة في تلك الحالة أو

---

(١) مر ذكر الحديث .

بالطهارة فالصلاة ؟ فان كان مأمورا بالطهارة وهو قد نجز الصلاة فهو عاص ، أو بالصلاة على حالته فقد امتثل من غير خلل ، فبم يعقل ايجاب القضاء ؟

قلنا : هو مأمور بالصلاة مع الخلل ، بضرورة نسيانه ثم يؤمر بالقضاء لتداركه ، أما اذا لم يكن الخلل لا عن قصد ولا عن نسيان ، فلا تدارك ، فلا يعقل ايجاب قضائه ، وهو المعنى باجزائه •

مسألة

الامر بالامر بالشيء ليس أمرا بذلك الشيء ما لم يدل عليه دليل ، مثلا قوله تعالى (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم)(١) لا يدل على وجوب الاداء على الامة ، وربما ظن ظان انه يدل عليه ، وليس كذلك ، لكن دل الشرع على ان أمر النبي عليه السلام واجب الطاعة ، ولذا يجب عليهم الاداء •

وبهذا يعرف ان قوله صلى الله عليه وسلم لاولياء الصبيان (مروهم بالصلاة لسبع)(٢) ليس خطاباً منه مع الصبيان ، ولا ايجاباً عليه ، مع أن الامر واجب على الاولياء • فان قيل : فلو قال الله تعالى للنبي أوجبت عليك أن توجب على الامة كذا ، وقال للامة أوجبت عليكم خلافه ، فما حاصله ؟

---

(١) سورة التوبة آية (١٠٣) •

(٢) وجه التطبيق أن الآية الشريفة في معنى الامر للرسول بالامر للامة بأداء الصدقة من أموالهم ، فتبصر •

(٣) روى أبو داود عن عبدالملك بن سبرة عن أبيه عن جده ـ وجده سبرة بن معبد الجهني ـ رضي الله عنه قال : قال النبي صلى الله عليه وسلم : (مروا الصبي بالصلاة اذا بلغ سبع سنين ، واذا بلغ عشر سنين فاضربوه عليها) ج ١/٢٧٠ المختصر للحافظ المنذري • وروى الترمذي عن عبدالملك : (علموا الصبي الصلاة ابن سبع سنين واضربوه عليها ابن عشرة) • قال الترمذي : حديث سبرة بن معبد حسن صحيح ج ١/٣١٤ بهامش التحفة ، وعبدالملك ثقة •

قلنا : ذلك يدل على ان الواجب على النبي أن يقول أوجبت عليكم ، لا على حقيقة الايجاب ، والا فهو متناقض ، بخلاف قوله (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم)[1] فان ذلك لا يناقض أمرهم بالمنع ٠

فان قيل : ما لا يتم الواجب الا به واجب ، والتسلم[2] لا يتم الا بالتسليم ٠

وفي المسند ثنا زيد بن الحباب حدثني عبدالملك ٠٠ قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (اذا بلغ الغلام سبع سنين أمر بالصلاة ، فاذا بلغ عشراً ضرب عليها) في حديث سبرة بن معبد رضي الله عنه ج ٢/٤٠٤ ٠

وروى أبو داود عن عمر بن شعيب عن أبيه عن جده قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين واضربوهم عليها وهم أبناء عشر ، وفرقوا بينهم في المضاجع) ج ٢/٢٧٠ المختصر للحافظ المنذري ٠ وفيه عمرو بن شعيب وقد تكلم فيه ٠ قال الامام أحمد : ليس بحجة ، وقال مرة : ربما احتججنا به وربما وجس في القلب منه شيء ، وله مناكير ٠ وقال ابن معين : ثقة ٠ وقال مرة : ليس بذاك ٠ وقال البخاري : رأيت أحمد بن حنبل وعلي بن عبدالله - أي المديني أحد شيوخ البخاري - والحميدي ، واسحاق بن ابراهيم : يحتجون بحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ٠ وقال يحيى بن سعيد القطان : عمرو بن شعيب عندنا واه ٠ تهذيب التهذيب ج ٩/٤٨ وما بعدها وسنن أبي داود ج ٢/١٠٢ المختصر للمنذري ، وعلى العموم فالحديث قد ورد من غير هذا الطريق وبلفظ آخر ، فيضم مع بعضها ٠

وقول الامام أحمد له مناكير ذكر الحافظ ابن حجر العسقلاني قول الامام مسلم أن حديث عمرو بن شعيب في الوضوء (٠٠ فمن زاد على ذلك أو نقص فقد تعدى وظلم ، أو ظلم وأساء) ٠ قال : عدّه الامام مسلم من جملة ما أنكر عليه ٠ فتح الباري ج ١/٢٠٥ ٠

(١) سورة التوبة آية (١٠٣) ٠

(٢) أي التسلم من الرسول لصدقاتهم واجب بموجب قوله تعالى له : (خذ من أموالهم) ولا يتم ذلك الا بالتسليم من قبل الناس ، فكيف لا يجب عليهم التسليم ، وكيف يجوز منع الله تعالى اياهم عنه حتى يصير محرماً ؟

قلنا : لا يجب التسلم ، بل يجب الطلب فقط ، ثم ان وجب التسلم فذلك يتم بالتسليم المحرم ، وانما يناقض التسلم انتفاء التسليم في نفسه ، لانتفاء علته وحكمه .

مسألة

الخطاب مع جماعة بالامر يقتضي وجوبه على كل واحد . الا ان يدل دليل على سقوط الفرض عن الجميع بفعل واحد ، أو يرد الخطاب بلفظ لا يعم الجميع كقوله تعالى (ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير)[1] فهذا لا يدل على الوجوب في حق كل واحد على التعيين . فان قيل : فما حقيقة فرض الكفاية ، أهو على الجميع ، ثم يسقط بفعل البعض ، أو على واحد لا بعينه ، أو على من حضر وتعين ؟ قلنا : الصحيح منها هو الاول . ويدل عليه انه لو فعلوا بأجمعهم نال كل واحد ثواب الفرض ، وان امتنعوا عم الحرج الجميع ، ولو خلا بعضهم عن الوجوب لانفك عن الاثم .

مسألة

ذهبت المعتزلة الى ان المأمور لا يعلم كونه مأمورا قبل التمكن ، والقاضي وجمهور أهل الحق الى أنه يعلمه .

وكشف ذلك هو انه انما يعلم المأمور كونه مأمورا مهما كان مأمورا بأن توجه الامر عليه ، ولا خلاف انه يتصور ان يقول السيد لعبده صم غدا ، وان هذا أمر محقق ناجز في الحال وان كان مشروطا ببقاء العبد الى الغد .

ولكن اتفقت المعتزلة على أن الأمر المقيد بالشرط أمر ناجز في الحال ، بشرط أن يكون تحقق الشرط مجهولا عند الآمر والمأمور ، واما اذا كان معلوماً فلا ، فانه لو قال : صم ان صعدت الى السماء فليس هذا بأمر ، ولو

---

(١) سورة آل عمران آية (١٠٤) .

قال : صم ان كان العالم مخلوقا فهذا أمر ، لكنه ليس بمقيد بالشرط ، فان الشرط هو الذي أمكن ان يوجد وان لا ، فلما كان العلم بوجود الشرط أو عدمه منافيا لوجود الامر المقيد بالشرط زعموا ان الشرط في أمر الله محال ، لعلمه بعواقب الامور ، ونحن نسلم ان جهل المأمول شرط ، أما جهل الامر فليس بشرط ، حتى لو علم السيد بقول صادق ان عبده يموت غدا ، يتصور أن يأمره بصومه فيثاب على عزمه على الامتثال ، ويعاقب على عزمه على الترك .

والمعتزلة احالوا ذلك وقالوا اذا شهد المكلف هلال رمضان توجه عليه الامر بحكم قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه)[1] لكن بناء على ظن البقاء بصفة التكليف ، فاذا مات في منتصف الشهر تبينا انه كان مأمورا بالنصف الاول فقط .

ويدل على بطلان مذهبهم .

الأول :

اجماع الامة قبل ظهور المعتزلة على ان الصبي كما يبلغ يجب عليه أن يعلم ويعتقد كونه مأموراً بشرائع الاسلام ومنهياً عن المحرمات كالزنا والسرقة والقتل وان لم يدخل وقت صلاة ولا حضر شخص يمكن قتله أو مال يمكن سرقته ، فهذا يعلم نفسه مأمورا منهيا بشرط التمكن ، لانه جاهل بعواقب أمره ، وعلمه بأن الله تعالى عالم بها لا يدفع عنه وجوب هذا الاعتقاد .

الثاني :

ان الامة مجمعة على ان من عزم على ترك ما ليس منهيا عنه فليس بمتقرب الى الله تعالى ، ومن عزم على ترك المنهيات وفعل المأمورات فهو

---

(١) سورة البقرة آية (١٨٥) .

متقرب اليه تعالى وان احتمل ان لا يكون مأمورا ولا منهيا ، لعلم الله تعالى انه لا يتمكن من الفعل والترك •

الثالث :

الاجماع على ان صلاة الفرض لا تصح الا بنية الفرضية ، ولا يعقل تثبيت نية الفرضية الا بعد معرفتها ، وربما يموت في اثناء الصلاة فيتبين عند المعتزلة انه لم يكن فرضا ، فليكن شاكا في الفرضية ، وعند ذلك تمتنع النية •

فان قيل : ان نوى فرضية أربع ركعات ، فلو مات بعد فعل ركعتين يعلم انه لم يكن مجموع الاربع فريضة وهو مجوز للموت ، فكيف ينوي فرض ما هو شاك فيه ؟

قلنا : ليس شاكا فيه ، بل هو قاطع بأن الاربع فرض بشرط البقاء ، فالأمر بالشرط أمر في الحال ، وليس بمعلق ، والفرض بالشرط فرض أي أنه مأمور أمر ايجاب ، ومن عزم عليه يثاب ثواب من عزم على واجب ، واذا قال السيد لعبده :صم يوم غد ، فهو أمر في الحال بصوم في الغد ، لا انه أمر في الغد ، واذا قال له : أوجبت عليك بشرط بقائك وقدرتك كذا فهو موجب في الحال ، لكن ايجابا بالشرط ، هكذا ينبغي ان تفهم هذه المسألة •

الرابع :

الاجماع على لزوم الشروع في صوم رمضان في أول يوم منه ، ولو كان الموت أثناء النهار موجباً عدم الأمر فالموت مجوز فيصير الأمر مشكوكاً فيه ، ولا يلزم الشرع بالشك •

فان قيل : ذلك لأنه ان بقي كان واجباً ، والظاهر بقائه ، والحاصل في الحال يستصحب ، والاستصحاب أصل في الدين ، لأنه

لو فتح هذا الباب لم يتصور امتثال الاوامر المضيقة أوقاتها كالصوم فانه انما يعلم التمكن بعد انقضاء اليوم ، ويكون قد فات .

قلنا : هذا يلزمكم في الصوم ، ومذهبكم هو الذي يفضي الى هذا المحال ، وما يفضي الى المحال محال .

الخامس :

ان الاجماع منعقد على ان من حبس المصلي من أول الوقت ومنعه منها فهو متعد عاص ، فلو كان التكليف يندفع به فقد احسن اليه ، فلم عصى ؟

وهذا فيه نظر ، لان عصيانه بسبب ان التصرف في الغير بضبطه ومنعه حرام ، ولان منعه صار سببا لوجوب القضاء في ذمته ، وهو على خطر من فواته .

وللمعتزلة شبه

الأولى :

ان اثبات الامر بشرط يؤدي الى ان يكون وجود الشيء مشروطا بما يوجد بعده ، والشرط ينبغي ان يقارن أو يتقدم ، وأما تأخير الشرط عن المشروط فهو محال .

قلنا : ليس هذا شرطا لوجود ذات الامر وقيامه بالآمر ، وانما هو شرط لكون الامر لازما واجب التنفيذ ، ولهذا قلنا : الامر للمعدوم أمر بتقدير الوجود ، والامر للغائب أمر بشرط بلوغه ، فليس البلوغ شرطا لقيام نفس الامر بذات الآمر ، بل للزوم تنفيذه . فأن قال قائل : اختلاف قول الشافعي رحمه الله في لزوم الكفارة على من جامع في نهار رمضان ، ثم مات قبل الغروب ، هل يعود الى هذا الاصل ؟ قلنا : من يقول يتبين بانتفاء الحياة انتفاء الأمر فلا يمكنه ايجاب الكفارة ، وأما من ذهب الى أنه

لا يتبين به انتفائه ، فيحتمل منه التردد ، اذ يحتمل ان يقول : قد افسد بالجماع الصوم الواجب عليه ، وافساده يوجب الكفارة ، ويحتمل ان يقول الموجب للكفارة افساد صوم لا يتعرض للفساد والانقطاع قبل الغروب •

فان قال قائل : لو علمت المرأة بالعادة انها تحيض اثناء النهار ، هل يلزمها الصوم حتى تصوم بعض اليوم ؟

قلنا : أما على مذهب المعتزلة فلا ، وأما عندنا فالاظهر وجوبه ، لان الامر قائم ، والمرخص في الافطار لم يوجد بعد والميسور لا يسقط بالمعسور •

الثانية :

قولهم ان الامر طلب فلا يقوم بذات من يعلم امتناع وجود المأمور به ، فلو قال السيد لعبده : اصعد الى السماء لم يكن أمرا ، لعجز العبد وعلم الآمر بامتناعه ، الا على مذهب من يجوز تكليف ما لا يطاق ، وانتم قد ملتم الى منعه ، وبه يفارق الآمر العالم الجاهل •

والجواب ان هذا لا يصح من المعتزلة ، مع انكارهم كلام النفس •

أما عندنا فليس المراد بالطلب الذي هو معنى الأمر الارادة والتشوق ، لأن المعاصي عندنا مرادة وليست مأموراً بها ، كما أن الطاعات مأمور بها ، وقد لا تكون مرادة ، وانما معناه اقتضاء فعله لمصلحة العبد حيث يكون توطينا لنفسه على عزم الامتثال لطفا به في الاستعداد ، ويتصور ايضا من السيد ان يستصلح عبده بأوامر ينجزها عليه مع عزمه على نقضه قبل الامتثال ، وذلك امتحانا للعبد واستصلاحا له ، وكل أمر مقيد بشرط ان لا ينسخ ، وكل وكالة مقيدة بشرط ان لا يعزل الوكيل ، وليس معنى الامر الا اقتضاء من هذا الجنس •

القول في النهي

مسألة

اختلفوا في أن النهي عن البيع والنكاح وسائر التصرفات المفيدة للاحكام هل يدل على فسادها ؟ فذهب الجمهور الى انه يدل عليه ، وقوم الى انه لا يدل عليه مطلقا ، وقوم الى انه يدل عليه ان كان نهيا عنه لعينه ولا يدل ان كان نهيا عنه لغيره •

والمختار هو الثاني ، وبيانه ان المعنى بفسادها تخلف الاحكام عنها وعدم كونها اسبابا مفيدة ، ولو قال الشارع لا تستولد جارية ولدك ولكن ان استولدتها ملكت الجارية ، ولا تطلق زوجتك في الحيض ولو طلقتها فيه بانت عنك لم يمتنع ولم يتناقض ، واما لو قال حرمت عليك استيلادها وابحته لك ، أو حرمت عليك طلاق زوجتك في الحيض وابحته لتناقض ، فثبت ان النهي عن الشيء يجتمع مع سببيته للاحكام . فكيف يدل على فساده وعدم سببيته لها ؟ على ان دلالته عليه أما باللغة أو بالشرع ، أما لغة فلا دلالة له عليه ، لان العرب قد تنهى عن الطاعة وتعتقده نهيا حقيقيا دالا على ان المنهي ينبغي ان لا يوجد ، واما شرعا فلانه لو قام دليل على ان النهي للافساد ، ونقل ذلك عن الشارع لعلمنا انه تصرف من جهة الشرع في اللغة ، ووجب قبوله ، ولكن انى ذلك •

وللقائلين بدلالته عليه شبه •

الأولى :

ان المنهي عنه قبيح ومعصية فلا يكون مشروعا • قلنا : ان اردتم بالمشروع كونه مأموراً به أو مباحاً فذلك محال ، ولسنا نقول به ، وان عنيتم كونه علامة للملك أو الحل أو حكم آخر من الأحكام فذلك محل النزاع ، فلم يستحيل ان يحرم استيلاد جارية الولد ويكون سببا لملك الجالية ، بل لا

يستحيل ان ينهى عن الصلاة في الدار المغصوبة ويكون سببا لسقوط الغرض .

الثانية :

ان النهي لا يرد من الشارع عن التصرفات الا لبيان خروجها عن كونها مشروعة ومفيدة للآثار . قلنا : في هذا وقع النزاع ، وكم من بيع نهي عنه وبقي سببا للملك .

الثالثة :

قوله عليه السلام « كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد »[1] (ومن أدخل في ديننا ما ليس منه فهو رد)[2] . قلنا : معنى قولنا (رد) انه غير مقبول طاعة وقربة ، ولا شك أن المحرم لا يقع طاعة ، وأما أن لا يكون سببا للحكم فلا .

الرابعة :

قولهم اجمع السلف على الاستدلال بالنواهي على الفساد ، ففهموا فساد الربا من قوله تعالى (وذروا ما بقي من الربا)[3] .

(١-٢) روى البخاري عن عائشة رضي الله عنها قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (من أحدث في أمرنا هذا ما ليس فيه فهو ردّ) . قال : رواه عبدالله بن جعفر المخزومي وعبدالواحد بن أبي عون عن سعد بن ابراهيم ج ٥/٢٣١ بهامش الفتح . وقد وصله البخاري في كتابه (خلق أفعال العباد) قال : حدثنا بذلك - أي الحديث - العلاء بن عبدالجبار : حدثنا عبدالله بن جعفر المخزومي عن سعد بن ابراهيم عن القاسم عن عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم : ولفظه (من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو ردّ) . (٦٢) تحقيق وتقديم الدكتور عبدالرحمن عميرة .
ووصلها الامام مسلم في صحيحه من طريق ابن عامر بلفظ (من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو ردّ) . ورواه بلفظ (من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو ردّ) ج ١٦/١٢ من طريق ابراهيم بن سعد ومن هذا الطريق رواه ابن ماجة وبنفس اللفظ ج ١/٧ رقم ١٤ . ورواه أبو داود بنفس هذا اللفظ ج ٧/١٠ المختصر للحافظ

(٣) سورة البقرة آية ٢٧٨ .

قلنا : هذا صح من بعض الأمة ، أما من الجميع فلا ، ولا حجة في قول البعض . نعم يحتج به في المنع والتحريم ، أما في الافساد فلا .

مسألة

والمتفقون على ان النهي عن التصرفات لا يدل على فسادها اختلفوا في انه يدل على صحتها ؟ فنقل عن ابي حنيفة ومحمد بن الحسن ـ رحمهما الله ـ انه يدل عليها . فيستدل بالنهي عن صوم يوم النحر على انعقاده ، فانه لو استحال لما نهي عنه ، كما لا يقال للاعمى لا تبصر .

وهذا فاسد ، لانا بينا ان الامر بمجرده لا يدل على الاجزاء والصحة ، فكيف يدل النهي عليهما ؟ بل هما يدلان على اقتضاء الفعل والترك أو على الوجوب والتحريم فقط ، واللفظ لم يوضع لغة لهذه القضايا الشرعية ، ولم ينقل وضعه لها في الشرع لا تواترا ولا آحادا ، فالمصير اليه تحكم ، بل الاستدلال بالنهي على الفساد أقرب من الاستدلال به على الصحة .

فأن قيل : المحال لا ينهى عنه ، لانه كما يقتضي الامر مأمورا به يمكن امتثاله فكذلك النهي يقتضي منهيا يمكن ارتكابه ، فصوم يوم النحر

المنذري . قال ابن عيسى ـ وهو محمد ـ قال النبي صلى الله عليه وسلم : (من صنع أمراً على غير أمرنا فهو ردّ) ج ٧/ ١١ المختصر . ورواه الامام أحمد من طريق محمد بن جعفر ثنا عبدالله بن جعفر المخزومي أخبرني سعيد بن ابراهيم .. بلفظ مسلم الاول ج ١٤٦/٦ ومن طريق عبدالرحمن ثنا عبدالله بن جعفر عن سعد بن ابراهيم .. بنفس اللفظ ج ١٨٠/٦ . ورواه من طريق آخر بلفظ مسلم (من أحدث ..) ج ٢٤٠/٦ . ومن طريق حماد بن خالد ثنا عبدالله بن جعفر عن سعد بن ابراهيم (من عملا عملاً ...) ج ٢٥٦/٦ . ومن طريق يعقوب قال : ثنا أبي عن أبيه عن القاسم بن محمد عن عائشة رضي الله عنها بلفظ (من أحدث ...) ج ٢٧٠/٦ وانظر الدارقطني ج ٢٢٥/٤ وما بعدها .

اذا نهي عنه ينبغي ان يصح ارتكابه ويكون صوما شرعيا ، اذ الاصل في الاسامي الشرعية ان تحمل على موضوع الشرع .

قلنا : الأصل ان الاسم لموضوعه اللغوي الا ما صرفه عنه عرف الاستعمال في الشرع ، وقد وجدنا عرف الشرع في الاوامر ، أما في المنهيات فلم يثبت هذا الوضع المغير لعرف اللغة بدليل قوله عليه السلام (دعي الصلاة أيام اقرائك)[1] وقوله تعالى : (ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم)[2] وأمثالها من المناهي التي لا تنعقد أصلا ولم يثبت فيها عرف الشرع وبقيت على أصل وضعها اللغوي ، ونقول : اذا تعارض عرف الشرع والوضع ، فمن صام يوم النحر فقد ارتكب النهي[3] ، ولم ينعقد صومه ، وهذا أولى[4] لأن مذهبهم يفضي الى صرف النهي عن ذات المنهى عنه الى غيره ، فانه لو كان منهيا عنه استحال ان يكون عبادة منعقدة ، ومطلق النهي عن الشيء يدل على النهي عن عينه ، الا أن يدل الدليل[5] فلا معنى لترك الظاهر من غير ضرورة .

فان قيل : فما قولكم في النهي عن العبادات ؟

قلنا : قد بينا ان النهي يضاد كون المنهي عنه قربة وطاعة ، فعليه لا ينعقد صوم النحر ان أُريد بانعقاده كونه قربة ، واذا لم يكن قربة لم يلزم بالنذر ، اذ لا يلزم به ما ليس بقربة .

---

(١) تقدم ذكره .

(٢) سورة النساء آية (٢٢) .

(٣) أي فيحمل المنهي عنه على المعنى اللغوي ، حتى يقال : أنه ارتكب بفعله أمراً منهياً عنه ولم ينعقد شرعاً عمله كصومه يوم النحر .

(٤) أي وهذا أولى من حمل المنهي عنه على معناه الشرعي ، حتى يقال : كيف ينهى عن الحقيقة الشرعية ونضطر الى صرف النهي عن ذاتها الى غيره ، كذلك اجابة دعوة الله في مسألة صوم يوم النحر .

(٥) مر ذكرهما . أي على ان النهي عنه لغيره .

فأن قيل : فقد حمل بعض المناهي في الشرع على الفساد دون البعض ، فما الفصل ؟

قلنا : النهي لا يدل على الفساد ، وانما يعرف فساد العقد والعبادة بفوات ركنه أو شرطه ، ويعرف فوات الشرط أما بالاجماع كالطهارة وستر العورة في الصلاة ، أو بالنص ، أو بصيغة النفي كقوله عليه السلام (لا صلاة الا بطهور)[1] و (لا نكاح الا بشهود)[2] فذلك ظاهر في النفي عند عدم الشرط ، وأما بالقياس على منصوص ، فكل منهي يتضمن ارتكابه الاخلال بالشرط يدل على الفساد من حيث الاخلال به ، لا من حيث النهي .

فأن قيل : فلو قال قائل : كل نهي رجع الى عين الشيء فهو دليل الفساد دون ما يرجع الى غيره ، فهل يصح ؟

قلنا : لا فرق بين الطلاق في حال الحيض والصلاة في الدار المغصوبة ، لأنه ان أمكن أن يقال ليس النهي عن الطلاق لعينه ولا عن الصلاة ، بل لوقوعه في حال الحيض ووقوعها في المكان المغصوب أمكن تقدير مثله في الصلاة في حال الحيض ، فلا اعتماد الا على وفات الشرط ، ويعرف بدليل يدل عليه ، وعلى ارتباط الصحة به ، ولا يعرف بمجرد النهي فانه لا يدل عليه لا وضعاً ولا شرعاً كما سبق في المسألة قبل .

(١ـ٢) تقدم ذكرهما .

القسم الرابع من الفن الاول
في العام والخاص
ويشتمل على مقدمة وخمسة أبواب

المقـــدمة

في حد العام والخاص ومعناهما •

فاعلم أولا أن العموم من عوارض[1] الألفاظ لا المعاني والأفعال ، فالعام اللفظ الواحد الدال على شيئين فصاعداً من[2] غير حصر كالرجال والمشركين •

فان قيل : لم قلتم أن العموم ليس من عوارض المعاني والأفعال ، والعطاء فعل وقد يعطي شخص زيداً وعمراً ويقال عمهما بالعطاء والوجود معنى يعمم الجواهر والاعراض ؟ قلنا : عطاء زيد متميز عن عطاء عمرو[3] ، وكذلك وجود الجواهر غير وجود الأعراض ، كما أن وجود السواد غير وجود البياض ، فليس الوجود معنى واحدا حاصلا مشتركا بينهما وان كانت حقيقة واحدة في العقل ، فقولنا : الرجل له وجود في الاعيان ، ووجود في الاذهان ووجود في اللسان ، أما وجوده في الاعيان فلا عموم له فيها ، اذ ليس في الوجود رجل مطلق ،

---

(١) وضبط المقام أن اللفظ أما خاص مطلقاً كزيد أو عام مطلقاً كالمعلوم والمذكور • اذ ما من شيء الا ويمكن أن يعلم ويذكر ، وأما عام بالاضافة كالمؤمنين ، فانه عام للآحاد ومختص بجملتهم • اذ لا يتناول المشركين • ومن هذا الوجه يمكن أن يقال : ليس في الألفاظ عام مطلق ، فان المعلوم لا يشمل المجهول أو المذكور لا يشمل المسكوت •

(٢) زائد على الاصل ذكر لئلا يختل حد العام بأسماء العدد من حيث الآحاد •

(٣) هذا بالنظر الى المصداق الواقعي ، لا بالنظر الى المفهوم كما سيظهر مما سيأتي •

واما في اللسان فلفظ الرجل قد وضع للدلالة ونسبته فيها الى زيد وعمرو وغيرهما واحد ، ويسمى عاما بأعتبار نسبة الدلالة الى المدلولات الكثيرة ، واما ما في الاذهان من معنى الرجل ، فيسمى كليا من حيث ان العقل يأخذ من مشاهدة زيد مثلا حقيقة الانسان ، فاذا رأى رجلا آخر لم يأخذ منه حقيقة أخرى ، فكان نسبة ما أخذه قبل الى عمرو نسبته الى زيد ، وهذا معنى كليته ، فلو سمى عاما بهذا المعنى فلا بأس به .

فأن قيل : فهل يجوز ان يقال . هذا عام مخصوص أو عام خصص .

قلنا : لا ، لان المذاهب ثلاثة . مذهب ارباب الخصوص ، ومذهب ارباب العموم ، ومذهب الواقفية .

فالاول يقول . لفظ المشركين مثلا موضوع لا قل الجمع ، وهو المخصوص فكيف يقال ، انه عام قد خصص ؟

واما ارباب العموم فيقولون متى أريد بالعام البعض فقد تجوز فيه عن حقيقته ووضعه ، ولم يتصرف في حقيقته حتى يقال انه عام خصص .

واما الواقفية فيقولون : اللفظ مشترك بين العموم والخصوص ، وانما ينزل على واحد منهما بالقرينة ، فاذا اريد به الخصوص فهو خاص وضعا لا عام مخصوص ، وان أُريد به العموم فهو موضوع له لا خاص قد عمم . فان قيل : فما معنى قولهم خصص فلان عموم تلك الآية مثلا ؟ قلنا : تخصيص العام محال كما سبق ، وتأويل ذلك القول ان ذلك الشخص عرف وبين انه أريد باللفظ العام وضعا الخصوص ، فيقال له توسعا انه خصص العموم ، ويسمى مخصصا ، وانما هو مخبر عن ارادة المتكلم ، لا انه مخصص بنفسه .

الباب الاول

في ان العموم هل له صيغة لغة

واعلم انها عند القائلين بها خمسة انواع .

الأول :

الفاظ الجموع معرفة كالرجال اذا لم يقصد العهد ، أو منكرة نحو (ما لنا لا نرى رجالا كنا نعدهم من الاشرار)[1] .

الثاني :

من وما الشرطيتان كقوله عليه السلام (من احيا ارضا ميتة فهـــي لـه)[2] .

---

(١) سورة ص آية (٦٢) .

(٢) رواه أبو داود باب تضمين العارية ج ٢/١٤٥ والترمذي ج ٢/٢٥٢ بهامش التحفة بلفظ (حتى تؤدى) . ورواه ابـن ماجـة والبيهقي ج ٦/٩٠ وأحمد ج ٥/٨/١٢ والدارمي ج ٢/٢٦٤ بلفظ (حتى تؤديه) وزاد أكثرهم : ثم نسي الحسن فقال : (هو أمينك لا ضمان عليه) ورواه الحاكم وقال : صحيح الاسناد على شـرط البخاري ـ ٤٧٢ ـ وليس كذلك لأن الحسن مختلف في سماعه من سمرة . ولهذا قال الترمذي : حسن صحيح ، وفي بعض النسخ صحيح . فهو صحيح ولكن ليس على شرط البخاري ، والله أعلم .

الشرطيتان .

الثالث :

ألفاظ النفي ، نحو ما في الدار ديار .

الرابع :

الاسم المفرد اذا دخل عليه الألف واللام كقوله تعالى (ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا)[٢] .

---

(١) رواه البخاري في صحيحه معلقاً . وقال عمر رضي الله عنه : (من أحيا ...) ج ١٤/٥ بهامش الفتح وقد وصله الامام مالك في الموطأ عن ابن شهاب عن سالم بن عبدالله عن عبدالله بن عمر عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال : الموطأ – ٢٩٥ – برواية محمد بن الحسن الشيباني رحمه الله وقد رواه الامام مالك مرسلا عن هشام بن عروة عن أبيه قال : قال النبي صلى الله عليه وسلم – ٢٩٥ – ورواه الترمذي وقال : حسن غريب . وقد روى الترمذي عن جابر بن عبدالله عن النبي صلى الله عليه وسلم : (من أحيا ...) قال : حسن صحيح ، ج ٢٩٩/٢ بهامش التحفة .
وروي هذا الحديث من طريق عن جابر . روى الامام احمد من طريق هشام بن عروة عن وهب عن جابر بن عبدالله قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (من أحيا ...) ج ٣٠٤/٣ والترمذي ج ٢٩٩/٢ بهامش التحفة .
وروي من طريق حماد بن سلمة عن أبي الزبير عن جابر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : (... فله فيها أجر ، وما أكلت العافية منها فهو له صدقة) المسند ج ٣٥٦/٣ .
وروى الدارقطني من طريق عبيدالله بن عبدالرحمن بن رافع الأنصاري أن جابر بن عبدالله أخبرني أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : (... ما أكلت العافية منها ...) ج ٢٦٧/٢ و ج ٣١٣/٣ . ورواه عن حماد بن اسامة حدثني هشام ... ج ٣٨١/٣ .
والحديث المرسل الذي أشار اليه الترمذي رواه أبو داود ج ٨١/٢ كتاب الخراج – باب احياء الموات – ورواه الطبراني من طريق آخر . عن فضالة بن عبيد قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الهيثمي : رجاله رجال الصحيح ج ١٥٨/٤ مجمع الزوائد ، وقد روي هذا الحديث عن غير واحد من الصحابة رضي الله عنهم .

(٢) سورة العصر آية (١–٢–٣) .

الخامس :

الألفاظ المؤكدة : كقولهم كل وجميع وأجمعون وأكتعون •
واختلف الناس فيها على ثلاثة مذاهب •

فقال أرباب الخصوص : انها موضوعة لأقل الجمع اثنان أو ثلاثة •
وقال أرباب العموم : هي للاستغراق بالوضع ، الا أن يتجوّز بها عن وضعها •

وقالت الواقفية : لم توضع لا لخصوص ولا لعموم ، بل أقل الجمع داخل فيها لضرورة صدق اللفظ بحكم الوضع •

وهي بالاضافة الى الاستغراق أو الاقتصار على الاقل أو تناول صنف أو عدد بين الأقل والاستغراق مشتركة تصلح لكل واحد من الأقسام •

ثم اختلف أرباب العموم في التفصيل في ثلاث مسائل •

الأولى :

الفرق بين المعرف والمنكّر • فقال الجمهور : لا فرق بين أكرموا الرجال وأكرموا رجالا ، واليه ذهب الجبّائي • وقال قوم : يدل المنكر على جمع غير معين ، ولا يدل على الاستغراق وهو الأظهر •

الثانية :

اختلفوا في الجمع المعرف باللام • فقال قوم : هو للاستغراق ، وقوم : هو لأقل الجمع ، ولا يحمل على الاستغراق الا بدليل •

الثالثة :

الاسم المفرد المحلى باللام • فمنهم من قال : هو لتعريف الواحد فقط ، وذلك في تعريف المعهود ، وقوم : هو للاستغراق ، وقوم : يصلح للواحد والجنس ولبعض الجنس ، فهو مشترك • ومذهب الواقفية أن جميع هذه الألفاظ مشتركة ، ولم يبق شيء منها للاستغراق حتى كل وكلّما وأي والذي ومَنْ وما •

واختلفوا في مسألة ، فقال قوم منهم : انما التوقف في العمومات الواردة في الوعد والوعيد •

أما الأمر والنهي فلا ، لأنا متعبدون بفهمه ، ولو كان مشتركاً لكان مجملا غير مفهوم •

وهذا فاسد لا يليق بمذهبهم ، لأن دليلهم لا يفرّق بين جنس وجنس ، اذ العرب تريد بصيغ الجمع البعض في كل جنس كما تريد الكل •

(تنبيه)

لا ينبغي أن يقول الواقفية : الوقف في ألفاظ العموم جائز ، وفي ما مخرجه مخرج العموم واجب • فقد أطلق ذلك الامام أبو الحسن الأشعري وجماعة ، لأن المتوقف لا يسلّم أنه لفظ العموم كما لا يسلّم أنه لفظ الخصوص ، الا أن يعني به أنه لفظ العموم عند معتقدي العموم ، بل ينبغي أن يقول : التوقف في صيغ الجموع وأدوات الشرط واجب •

القول في أدلة أرباب العموم ونقضها

وهي خمسة :

الدليل الأول :

أن أهل اللغة كما عقلوا الأعداد والأشخاص والأنواع والأجناس ووضعوا لكل اسماً ، عقلوا العموم والاستغراق واحتاجوا اليه ، فكيف لم يضعوا له صيغة ؟

واعترض عليه من أوجه :

الأول :

أن هذا قياس واستدلال في اللغات ، واللغة تثبت توقيفاً ونقلا ، لا قياساً واستدلالا •

الثاني :

أنه لو سلمنا أن ذلك واجب في الحكمة ، فمن يسلّم عصمة واضعي اللغة حتى لا يخالفوا الحكمة في وضعها ؟

الثالث :

ان ذلك منقوص ، فان العرب عقلت الماضي والحال والمستقبل ، ولم تضع للحال لفظاً مخصوصاً ، بل وضعت لفظاً مشتركاً بينه وبين المستقبل .

الرابع :

انا لا نسلم أنهم لم يضعوا لفظاً كما لا نسلم أنهم لم يضعوا للعين الباصرة لفظاً ، وان كان لفظ العين مشتركاً لم يخرج بذلك عن كونه موضوعاً لها فكذلك صيغ الجموع يصدق أنها موضوعة للعموم ، وان كانت مشتركة بينه وبين الخصوص .

الدليل الثاني :

أنه يحسن أن تقول : أقتلوا المشركين الا زيداً ، ومعنى الاستثناء اخراج ما لولاه لوجب دخوله تحت اللفظ ، واعترض بأن للاستثناء فائدتين . احداهما ما ذكرتم ، والثانية اخراج ما لولاه لتوهم وصلح أن يكون داخلا تحت[1] اللفظ .

الدليل الثالث :

أنه ينبغي أن يكون تأكيد الشيء موافقاً لمعناه ، وتأكيد الخصوص غير تأكيد العموم ، فيقال : اضرب زيداً نفسه واضرب الرجال كلهم ، فدل ذلك على أن الرجال عام ، واعترض بأن الخصم يسلم أن لفظ الجمع يتناول قوماً هو أقل الجمع فما زاد ، وكيفما كان فلفظ الكلية لائق به .

الدليل الرابع :

أنه لا يصح أن تكون صيغة العموم لأقل الجمع خاصة ، ولا أن

---

(١) أي فلم يتم تقريب دليلكم . لأن المدعى هو أن المستثنى داخل قطعاً في عموم المستثنى منه . والدليل لا ينهض الا على أعم منه وهو كونه صالحاً للدخول فيه ولو توهماً .

تكون مشتركة بينه وبين العموم ، اذ يبقى مجهولا .

واعترض بجواز الاشتراك ، ويعلم قصد الاستغراق ضرورة بقرائن أحوال واشارات وحركات من المتكلم وتغيرات في وجهه وأمور معلومة من عادته ومقاصده وغير ذلك مما لا يحصى .

ومن جملتها دليل العقل كما في قوله تعالى (والله بكل شيء عليم)[1] وتكرير الألفاظ نحو أكرم المؤمنين كافتهم صغيرهم وكبيرهم شيخهم وشابهم .

فان قيل : فبم عرفت الأمة عموم ألفاظ الكتاب والسنّة ان لم يفهموه من اللفظ ، وبم عرف الرسول من جبريل ، وجبريل من الله تعالى ؟

قلنا : أما التابعون فقد عرفوه بقرائن أحوال الصحابة وتكريراتهم وعاداتهم المتكررة .

وأما الصحابة فمن أحوال النبي صلى الله عليه وسلم واشاراته وتكريراته المختلفة .

وأما الرسول فبالقاء جبريل وتفهيمه العموم ، أو بخلق الله فيه علماً ضرورياً به .

وأما جبريل فان سمع من الله تعالى بغير واسطة فبخلق الله فيه علماً ضرورياً به ، أو رآه في اللوح المحفوظ فبان رآه مكتوباً بلغة ملكية ودلالة قطعية لا احتمال فيها .

الدليل الخامس :

اجماع الصحابة ، فانهم بأجمعهم أجروا ألفاظ الكتاب والسنّة على العموم الا ما دل الدليل على خصوصه ، وأنهم كانوا يطلبون دليل الخصوص لا دليل العموم .

---

(١) سورة البقرة آية (٢٨٢) .

فعملوا بعموم نحو قوله تعالى (ومن قتل مظلوماً)[1] ، (وذروا ما بقي من الربا)[2] ، (ولا تقتلوا الصيد وأنتم حرم)[3] وقوله عليه السلام (لا وصية لوارث)[4] .

---

(١) سورة الاسراء آية (٣٣) .

(٢) سورة البقرة آية (٢٧٨) .

(٣) سورة المائدة آية (٩٥) .

(٤) رواه الترمذي من طريق اسماعيل بن عياش حدثنا شرحبيل بن مسلم الخولاني عن أبي أمامة الباهلي قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في خطبته في حجة الوداع : (ان الله قد أعطى كل ذي حق حقه ، فلا وصية لوارث ...) قال : حديث حسن صحيح . بينما قال الحافظ ابن حجر : قال الترمذي : حديث حسن . فتح الباري ج ٥/٢٧٨ وفي اسناده اسماعيل بن عياش وقد قوّى حديثه عند الشاميين جماعة من الائمة منهم الامام أحمد والبخاري . وهذا من روايته عن شرحبيل بن مسلم وهو شامي ثقة وصرح في روايته بالتحديث عن الترمذي . فتح الباري ج ٥/٢٧٨ . بينما نقل البيهقي خلاف هذا ج ٦/٢٦٤ والصحيح ما قاله ابن حجر .

ورواه الامام أحمد ج ٥/٢٦٧ وأبو داود ج ٤/١٥٠ المختصر للحافظ المنذري والبيهقي ج ٦/٢٦٤ وابن ماجة ج ٢/٩٠٥ .

ورواه الامام أحمد من طرق أخرى : ثنا عبدالرزاق أنا سفيان عن ليث عن شهر بن حوشب قال : أخبرني من سمع النبي صلى الله عليه وسلم وعن ابن أبي ليلى أنه سمع عمرو بن خارجة قال ليث في حديثه خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم (... لا وصية لوارث) ج ٤/١٨٦ . والدارمي : مسلم ثنا هشام الدستوائي ثنا قتادة عن شهر عن عبدالرحمن بن غنم ، ج ٢/٤١٩ . وفي المسند أيضاً بلفظ آخر (... لا تجوز لوارث وصية) ج ٤/١٨٧-٢٣٨-٢٣٩ . ورواه عبدالرزاق عن مطر الوراق عن شهر .. ج ٩/٧٠ ورواه الشافعي في الأم : أخبرنا سفيان عن سليمان الاحول عن مجاهد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ... ج ٤/٢٧ وبنفس الاسناد رواه أيضاً ج ٤/٣٦ ثم قال : ورايت متظاهراً عند عامة من لقيت من أهل العلم بالمغازي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في خطبته عام الفتح - لا وصية لوارث - ولم أر بين الناس في ذلك اختلافاً .

وقد ذهب ابن حزم الى أن هذا المتن متواتر . المحلى ج ٩/٣١٦ .

و (لا يرث القاتل)[1] و (لا يقتل والد بولده)[2] .

و (لا تنكح المرأة على عمتها وخالتها)[1] الى غير ذلك من الآيات والأحايث التي فهموا عمومها .

(١) روى الترمذي بلفظ (القاتل لا يرث) . قال المباركفوري : أخرجه النسائي في السنن الكبرى ج ٣/١٨٤ تحفة الاحوذي . ورواه الدارقطني عن النسائي ج ٤/٩٦ بنفس الطريق الذي أخرجه الترمذي والذي قال عنه : لا يصح لا نعرفه الا من هذا الوجه . ورواه ابن ماجة ٢/٨٨٣ باب القاتل لا يرث والحديث فيه اسحاق بن عبدالله بن أبي فروة المدني . قال الذهبي : ولم أر أحداً مشاه ـ ميزان الاعتدال ١/١٩٣ . وانظر الكلام عنه ج ١/٢٤٠ تهذيب التهذيب وقد أخرج البيهقي مراسيل قال عنها : جيدة يقوي بعضها بعضا وروى أيضاً أن رجلا رمى بحجر فأصاب أمه فماتت من ذلك فأراد نصيبه من ميراثها ، فقال له أخوته : لا حق لك . فارتفعوا الى علي رضي الله عنه ، فقال له علي : حظك من ميراثها الحجر . وأغرمه الدية ولم يعطه من ميراثها شيئاً . وعن جابر بن زيد قال : أيما رجل قتل رجلا أو امرأة عمداً أو خطأ ممن يرث فلا ميراث له منهما وأيما امرأة قتلت رجلا أو امرأة عمداً أو خطأ فلا ميراث لها ... ج ٦/٢١٩ ، ٢٢٠/ وانظر كذلك الدارقطني ج ٤/٩٦ وما بعدها .

(٢) روى الترمذي : حدثنا أبو سعيد الاشبح ثنا أبو خالد عن حجاج بن أرطاة عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن عمر رضي الله عنه قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : (لا يقاد الوالد بالولد) ج ٢/٣٠٧ بهامش التحفة . وفيه حجاج بن أرطاة وقد تكلم فيه . وقال ابن حبان : تركه المبارك وابن مهدي ويحيى القطان وابن معين وأحمد . قرأت بخط الذهبي : هذا القول فيه مجازفة ، وأكثر ما نقم عليه التدليس وكان فيه نية لا يليق بأهل العلم . اهـ . تهذيب التهذيب ج ١/١٩٦ وما بعدها ورواه ابن ماجة ـ الديات باب لا يقتل الوالد بولده ج ٢/١٩٥ .

وروى الامام أحمد عن مجاهد قصة رجل حذف ابناً له بسيف فقتله فرفع ذلك الى عمر رضي الله عنه فقال : لولا أني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : (لا يقاد الوالد بولده) لقتلتك قبل أن تبرح ج ١/١٦ . ورواها البيهقي ... قال : زاد أبو عبدالله في روايته قال الشافعي : وقد حفظت عن عدد من أهل العلم لقيتهم أن

احدهما :

أن هذا ان صح من بعض الأمة فلم يصح من جميعها ، ولا يستبعد من بعض الأمة اعتقاد العموم ، لسبقه الى أكثر الافهام ، ولكن لا يسلم ذلك على كافة الصحابة .

لا يقتل الوالد بالولد وبذلك أقول . قال : هذا الحديث منقطع فأكده الشافعي بأن عدداً من أهل العلم يقول به وقد روي موصولا ج ٣٨/٨ ورواها عن محمد بن عجلان ورواها الامام أحمد ج ٤٩/١ وروى الترمذي عن ابن عباس رضي الله عنهما : عن اسماعيل بن مسلم عن عمرو بن دينار عن طاووس ج ٣٧/٢ بهامش التحفة . والدارمي ج ١٩٠/٢ وابن ماجة ج ١٩٥/٢ (لا تقام الحدود في المساجد ولا يقتل الوالد بالولد) قال الترمذي : حديث لا نعرفه بهذا الاسناد الا من حديث اسماعيل بن مسلم ، وقد تكلم فيه بعض أهل العلم من قبل حفظه . وهذا الحديث قد توبع : تابعه سعيد بن بشير وعبيدالله بن الحسن العنبري . الاول أخرجه الحاكم في المستدرك عنه عن عمرو به وسكت . المستدرك ج ٣٦٩/٤ . الثاني : أخرجه البيهقي عن عمرو به ج ٣٩/٨ وروى الامام أحمد عن عمر بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : (لا يقاد والد من ولده ...) ج ٢٢/١ وفيه ابن لهيعة . وقال الحافظ ابن حجر عن حديث عمر المتقدم : وصحح البيهقي سنده لان رواته ثقات . ج ١٦/٤ تلخيص الحبير .

(١) رواه الامام مسلم بلفظ (لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها) ج ١٩١/٩ بهامش النووي وابن ماجة ج ٦٢١/١ رقم ١٩٢٩ وامام أحمد ج ٤٣٢/٢ ، ٤٧٤ ، ٤٨٩ ، ٥٠٨ .

والبيهقي ج ١٦٦/٧ . والترمذي ج ١٨٨/٢-١٨٩ بهامش تحفة الاحوذي . قال الترمذي : حديث ابن عباس وأبي هريرة حسن صحيح . قال : وسألت محمد عن هذا فقال : صحيح . وللحديث طرق : عن أبي قبيصة بن ذؤيب أنه سمع أبا هريرة رضي الله عنه يقول : (نهى النبي صلى الله عليه وسلم أن تنكح المرأة على عمتها

الثاني :

أنه لو نقل ما ذكروه عن جملة الصحابة فلم ينقل عنهم قولهم تواتراً إذا حكمنا في هذه المسائل بمجرد العموم لأجل اللفظ من غير قرينة ، فلعل بعضهم قضى بعموم اللفظ مع قرينة مسوّية بين المراد باللفظ وبين بقية المسميات .

شبه أرباب الخصوص

ذهب قوم الى أن نحو لفظ الفقراء والمساكين ينزل على أقل الجمع .

واستدلوا بأنه القدر المتيقن دخوله تحت اللفظ والباقي مشكوك فيه ، ولا سبيل الى اثبات حكم بالشك .

وهذا استدلال فاسد ، لأن كون هذا القدر متيقناً لا يدل على كونه مجازاً في الزيادة ، والخلاف انما هو فيه ، فان الثلاثة مستيقنة من العشرة ، ولا يوجب كونه مجازاً في الباقي ، وكون ارتفاع الحرج معلوماً من الأمر لا يوجب كونه مجازاً في الوجوب .

والمرأة على خالتها) البخاري ج ١٣٩/٩ بهامش الفتح ، ومسلم ١٩١/٩ بهامش النووي ، وأبو داود ج ٣٠٣/٢ ، والبيهقي ١٦٥/٧ والنسائي ج ٩٦/٦ . ومن طريق الشعبي رواه البخاري معلقاً ج ١٣٨/٩ ووصله أبو داود ج ٣٠٣/٢ رقم ٢٠٦٥ والبيهقي ١٦٦/٧ ورواه النسائي ج ٩٨/٦ . ومن طريق محمد بن سيرين رواه الامام مسلم ج ١٩١/٩ .

ثم نقول : هذا متناقض ، لأن قولهم : ان أقل الجمع هو المفهوم فقط يناقض قولهم ، والباقي مشكوك فيه ، لأنه ان كان هو المفهوم فقط فالباقي غير داخل قطعاً ، وان كانوا شاكين في الباقي فقد شكوا في نفس المسألة . فان الخلاف انما هو في الباقي وأخطئوا في قولهم : ان أقل الجمع هو المفهوم فقط .

شبه أرباب الوقف

ذهب القاضي والأشعري وجماعة من المتكلمين ، ولهم شُبَه ثلاث .

الأولى :

أن كون هذه الصيغ موضوعة للعموم لا يخلو أما أن تعرف بعقل أو نقل عن أهل اللغة أو الشارع آحاداً أو تواتراً ، والآحاد لا حجة فيها ، والتواتر لا يمكن دعواه ، فانه لو كان لا فاد علماً ضرورياً ؟ والعقل لا مدخل له في اللغات .

واعترض بأن هذا مطالبة بالدليل وليس بدليل ، ومُسلَّم أنه ان لم يدل دليل فلا سبيل الى القول به ، وسنذكر وجه الدليل عليه ان شاء الله تعالى .

الثانية :

انه لمّا استعملت العرب لفظ العين واللون في المعاني المتعددة استعمالا واحداً متشابهاً قضينا بأن كلا مشترك ، فمن ادعى أنه حقيقة في أحدهما مجاز في الباقي فهو متحكم ، وكذلك رأيناهم يستعملون هذه الصيغ للعموم والخصوص جميعاً بل استعمالها في الخصوص أكثر ، فمن زعم أنه مجاز في الخصوص حقيقة في العموم كان كمن زعم عكسه ، والقولان متقابلان فيجب تدافعهما والاعتراف بالاشتراك .

واعترض بأن هذا يرجع أيضاً الى المطالبة بالدليل ، وليس بدليل لأن العرب تستعمل المجاز والحقيقة كما تستعمل المشترك ، ولم تقيموا دليلا ، على أن هذا ليس من قبيل المجاز والحقيقة ، بل طالبتم بالدليل على أن هذا ليس من المشترك .

الثالثة :

قولهم : أنه كما يحسن الاستفهام في افعل انه للوجوب أو الندب يحسن في صيغ الجمع انه أُريد به البعض أو الكل ، فدل ذلك على أنها مشتركة بينها .

قلنا : والمجاز اذا كثر استعماله كان للمستفهم الاحتياط في طلبه أو يحسن ، والقرينة تشهد للخصوص واللفظ يشهد للعموم ، ويتعارض ما يورث الشك فيحسن الاستفهام .

الطريق المختار عندنا في اثبات العموم

واعلم أن هذا لنظر لا يختص بلغة دون أخرى ، بل هو جارٍ في جميعها .

ويدل على وضعها توجه الاعتراض على من عصى الأمر العام ، وسقوطه عمَّن أطاع ، ولزوم النقض والخلف عن الخبر العام ، وجواز بناء الاستحلال على المحللات العامة .

فهذه أمور أربعة تدل على الغرض .

اما بيان الأول :

فهو أن السيد اذا قال لعبده : من دخل داري اليوم فأعطه درهماً ، فأعطى كل داخل ، لم يكن للسيد أن يعترض عليه ، فان عاتبه في اعطائه

واحداً منهم وقال : انما أردت الطوال وهو قصير ، واعتذر العبد وقال : ما أمرتني باعطاء الطوال ، بل باعطاء من دخل •

فالعقلاء رأوا اعتراض السيد ساقطاً ، وعذر العبد مقبولا موجّهاً • ولو أنه أعطى الجميع الا واحداً فعاتبه السيد وقال : لِمَ لم تعطه ؟ فقال العبد : لأن هذا العبد طويل ، وكان لفظك عامّاً فقلت : لعلك أردت القصار كان الأمر بالعكس • وهذا معنى سقوط الاعتراض عن المطيع وتوجهه على العاصي •

واما بيان الثاني :

فهو أنه اذا قال : ما رأيت اليوم أحداً ، وكان قد رأى جماعة كان كلامه خلفاً منقوضاً ، وان اعتذر بأنه أراد أحداً غير تلك الجماعة كان مستنكراً ، وهذه كصيغ الجمع ، فان النكرة في النفي تعم عند القائلين بالعموم . ولذلك عاتب الله تعالى بقوله (قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نوراً وهدى للناس)[1] على من قال : (ما أنزل الله على بشر من شيء)[2] •

ولو لم يكن قوله عامّاً لما ورد النقض عليه من الله سبحانه •

واما بيان الثالث :

فهو أنه اذا قال الرجل : أعتقت عبيدي ومات عقبه ، جاز لمن سمعه أن يزوج من أي عبيده شاء بغير رضا الورثة •

وبناء الأحكام على أمثال هذه العمومات في سائر اللغات لا ينحصر •

فان قيل : ان سلم لكم ما ذكرتموه فانما يسلم بسبب القرائن لا بمجرد اللفظ •

---

(١) سورة الانعام آية (٩١) •
(٢) سورة الانعام آية (٩١) •

قلنا : كل قرينة قدرتموها فعلينا أن نقدر نفيها ويبقى حكم الاعتراض والنقض كما سبق .

فان قيل : اذا قال السيد لعبده : من دخل داري فأعطه درهماً ، فيحسن ان يقول له : ولو كان كافرا فاسقا ، فربما يقول : نعم ، وربما يقول : لا . فلو عم اللفظ فلم حسن الاستفهام ؟

قلنا : انما حسن السؤال عن الكافر والفاسق لأنه يفهم من الاعطاء والاكرام ، ويعلم من عادته أنه لا يكرم الفاسق ، فلتوهم هذه القرينة المخصصة حسن السؤال ، ولذلك لم يحسن في سائر الصفات .

فان قيل : فقد فرضتم الكلام في اداة الشرط ، وقد قال بعمومه من أنكر سائر العمومات ، فما الدليل في سائر الصور ؟

قلنا : هذا يجري في من وما ومتى وحيث واي وقت واي شخص ونظائره ، ويجرى ايضا في النكرة المنفية ، وكذا في قولهم كل وجميع واجمعين ، بل هو اظهر ، وهو النوع الثالث ، وكذلك في النوع الرابع وهي صيغ الجمع ، الا في الجموع المبنية للتقليل مما على وزن افعال وافعل وافعلة وفعلة ، وقد قال سيبويه : هذه للتقليل . وما عداها للتكثير ، وقيل ايضا : جمع السلامة للتقليل ، وهذا بعيد لاسيما في ما ليس فيه جمع مبني للتكثير ، وأما النوع الخامس ، وهو الاسم المفرد المحلى باللام ، فهذا فيه نظر ، وقد اختلف فيه ، والصحيح التفصيل . وهو أنه ان تميز فيه لفظ الواحد عن الجنس بالتاء كالتمر والتمرة ، فمتى عرى عن الهاء فهو للاستغراق وان لم يتميز بها ، فان لم يتميز واحده بقيد الواحدة أيضاً كالذهب فهو للاستغراق كما مر ، وان تميز بها كالدينار والرجل حيث يقال : دينار واحد ورجل واحد ، فهذا يشبه أن يكون للواحد ، والألف واللام فيه للتعريف فقط ، واما العموم في قولهم : الدينار افضل من

الدرهم . فيعرف بقرينة التسمير ، ويحتمل ان يقال : هو دليل على الاستغراق ، فانه لو قال : لا يقتل المسلم بالكافر ولا يقتل الرجل بالمرأة فهم ذلك في الجميع القول في العموم اذا خص ، وفيه نظران :

النظر الأول :

في كونه مجازا أولا .

وقد اختلف فيه ، فقال قوم : يبقى حقيقة ، لانه كان متناولا لما بقى حقيقة ، فخروج غيره عنه لا يؤثر . وقوم يصير مجازا ، لانه وضع للعموم ، فاذا أُريد به غير ما وضع له بالقرينة كان مجازاً . وقوم هو حقيقة في تناوله ، مجاز في الاقتصار عليه .

وهذا ضعيف ، لانه لو رد الى الواحد كان مجازا قطعا ، وقد تناوله العام .

واختار القاضي انه مجاز ان خص بدليل منفصل كالعقل ، وحقيقة ان خص بمتصل ، لان العام مع المخصص المتصل صار لفظا آخر موضوعا لمعنى آخر ، كما أن لمسلم معنى ولمسلمين بزيادة الياء والنون معنى آخر ، ولا فرق بين زيادة حرف او كلمة على لفظ ، فقوله تعالى : (فلبث فيهم ألف سنة الا خمسين عاما)[1] دل على تسعمائة وخمسين لا على سبيل المجاز ، بل بوضع الواضع ، ويمكن ان يقال : انه لم يوضع لذلك المقدار ، بل الالف للالف والخمسون للخمسين ، وكلمة الا للرفع بعد الاثبات ، وبمعونة الحساب علمنا ان هذا تسعمائة وخمسون ، ويفرق بين الحروف الزائدة والكلمة المخصصة بأن الحروف لا معنى لها بدون ما زيدت عليه بخلاف الكلمات ...

فأن قيل ? لو قال الله تعالى : (فأقتلوا المشركين)[2] وقال الرسول

---

(١) سورة العنكبوت آية (١٤) .
(٢) سورة التوبة آية (٥) .

متصلا به الا زيدا ، فهل يكون هذا كالمتصل الذي لا يجعل لفظ المشركين مجازا في الباقي ؟

قلنا : فيه خلاف والظاهر ان ذلك يجرى مجرى الدليل المنفصل من العقل والنقل ، ولهذا لو قال قائل : زيد وغيره قام لا يصير خبرا حتى يصدر من الأول قام .

فان قيل : فلو أخرج بالاستثناء عن الجمع ما عدا الواحد فهل يصير مجازاً ؟ قلنا : نعم ، لأنه للجمع بالاتفاق .

النظر الثاني :

في كونه حجة في الباقي .

قال قوم : لا يبقى حجة فيه ، بل صار مجملا ، لانه اذا لم يترك على وضعه فلا يبقى معتمد سوى القرينة وهي غير معينة . وقوم يبقى حجة في اقل الجمع ، لانه مستيقن ... والصحيح انه حجة الا اذا استثنى منه مجهول . نحو اقتلوا المشركين الا رجلا ، لان الباقي بعد اخراج المعلوم معلوم ، ولأجله تمسك الصحابة بالعمومات ، وما من عام الا تطرق اليه التخصيص .

فأن قيل : قد سلمتم انه صار مجازا بالتخصيص ، فيفتقر العمل به الى دليل . قلنا : هو حقيقة في وضعه ، والدليل المخصص هو الذي جعله مجازا ، أما سقوط دلالته فلا وجه له ، لا سيما المجاز المعروف .

الباب الثاني

في تمييز ما يمكن دعوى العموم فيه عما لا يمكن

وفيه مسائل :

مسألة

انما يمكن دعواه في ما ذكر الشارع ابتداء ، اما ما ذكره في جواب السائل فانه ينظر فيه ، فان اتى بلفظ مستقل لو ابتداء به كان عاما ، كما سئل عن بئر بضاعة فقال : (خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير طعمه أو لونه أو ريحه)(١) والا ، فان لم يكن لفظ

---

(١) قال الحافظ ابن حجر : لم أجده هكذا ، التلخيص ج ١/ ١٤ . رواه الدارقطني مرسلا بلفظ (أنزل الله تعالى الماء ...) ج ١/ ٢٩ .

وقد روي هذا الحديث بلفظ (الماء طهور لا ينجسه شيء) وبغير هذا اللفظ عندما سئل عن بئر بضاعة . رواه الترمذي عن أبي سعيد الخدري قال : قيل : يا رسول الله أنتوضأ من بئر بضاعة وهي بئر يلقى فيها الحيض ولحوم الكلاب والنتن ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (ان الماء ...) وقال الترمذي : حديث حسن . وقد جوّد أبو أسامة هذا الحديث . لم يرو هذا حديث أبي سعيد في بئر بضاعة أحسن مما روى أبو أسامة ، وقد روى هذا الحديث من غير وجه عن أبي سعيد وفي الباب عن ابن عباس وعائشة رضي الله عنهم . ج ١/ ٦٦ بهامش تحفة الاحوذي ، وأبو داود ج ١/ ٤٩ ، والنسائي ج ١/ ١٧٤ ، والدارقطني ١/ ٣٠ ، والبيهقي ج ١/ ٤ ، ٢٥٧ ، والامام أحمد ج ٣/ ٣١ . ورواه البيهقي من طريق أحمد بن أبي شعيب وعبدالعزيز بن يحيى الحرانيان عن محمد بن سلمة ج ١/ ٢٥٧ والامام أحمد قال : ثنا يعقوب ثنا أبي عن ابن اسحاق قال : حدثني سليط بن أيوب بن الحكم الانصاري عن عبيدالله بن عبدالرحمن ثم أحد بني عدي بني النجار عن أبي سعيد ٣/ ٨٦ . والطحاوي ج ١/ ٩ سليط بن أيوب عن عبيدالله بن عبدالرحمن بن رافع عن أبي سعيد . وسليط ذكره ابن حبان في الثقات عن تهذيب التهذيب ج ٤/ ١٦٣ . ورواياه بسند آخر . ثنا يعقوب ثنا أبي عن الوليد بن كثير قال : حدثني عبدالله بن أبي سلمة أن عبيدالله بن عبدالرحمن بن رافع أحدثه انه سمع أبا سعيد ج ٣/ ٨٦ ، والطحاوي من طريق حماد بن سلمة عن محمد بن

اسحاق • عن عبيدالله بن عبدالرحمن ج ١/٩ فان أعل بأن
الراوي عن أبي سعيد لم يعرف من هو فهذه رواية أحمد انه عبيدالله
بن عبدالرحمن وأنه سمع أبا سعيد • وليس هو مستور الحال فان
أحمد بن حنبل ويحيى بن معين وهما إماما الجرح والتعديل قد
صححاه • والحاكم وغيره ، وذكر ابن حبان عبيدالله هذا من الثقات
ـ عن تهذيب التهذيب ج ٢٨/٧ وقد نص البخاري على أن من قال
عبدالرحمن بن رافع وهم ـ فثبت عند هؤلاء أنه لم يكن مستوراً •
والعبرة بقول من عرف لا لقول من جهل •
وأما إعلاله باختلاف الراوي عن أبي سعيد فليس بشيء وقد تبين
الراوي من رواية المسند عن أبي سعيد وقد ثبت سماعه من أبي
سعيد، المسند ج٣/٨٦• تهذيب التهذيب ج٧/٢٨ فقد عرفه أحمد بن
حنبل ويحيى بن معين وغيرهما • تحفة الاحوذي ج ١/٦٦ وله طرق
أخرى عن أبي سعيد يقوي بعضها بعضاً • انظر الطحاوي ج
١/١١ • وابن ماجة ج ١/١٧٣ رقم ٥٢٠ • والبيهقي ج ١/٢٥٧ ،
٢٥٨ ، ٢٥٩ •
وأما الاستثناء فرواه الدارقطني من حديث ثوبان رضي الله عنه
قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (الماء طهور الا ما غلب
على لونه أو على طعمه) من طريق معاوية بن صالح عن راشد بن
سعد ج ١/٢٨ وابن ماجة من نفس الطريق عن أبي أمامة ج
١/١٧٤ رقم ٥٢١ • وفيه (••• الا ما غلب على ريحه وطعمه
ولونه) •
والبيهقي من نفس الطريق عن أبي أمامة • ومن طرق أخرى فيها
راشد بن سعد • ورشدين بن سعد ، ج ١/٢٥٩ ، ٢٦٠ •
والدارقطني عن الاحوص عن راشد ••• قال : قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم : لا ينجس الماء الا ما غير طعمه أو ريحه) وأسنده
العضيضي عن أبي أمامة ج ١/٢٨ • قال الدارقطني : لم يعرفه
غير رشدين بن سعد عن معاوية بن صالح وليس بالقوي والصواب
قول راشد ، ج ١/٢٩ •
قال الحافظ ابن حجر : فيه رشدين وهو متروك • ولم يتفرد
رشدين بوصله ـ وصله راشد كما سبق ـ قال : وصحح ارساله
أبو حاتم ـ أي الذي في سند الدارقطني ـ التلخيص ج ١/١٥ •
قال البيهقي : أخبرنا أبو عبدالله الحافظ ثنا أبو العباس محمد بن
يعقوب أنا الربيع ثنا الشافعي قال : وما قلت من انه اذا تغير طعم
الماء أو لونه وريحه كان نجساً يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم
من وجه لا يُثبت أهل الحديث مثله وهو قول العامة لا أعلم بينهم
فيه خلافاً • سنن البيهقي ج ١/٢٦٠ •

السائل عاماً فلا يثبت عموم الجواب ، كما لو قال السائل : توضأت بماء البحر فقال : يجزيك ، ويثبت الحكم في حق غيره بدليل من القياس اذا ورد التعبد به ، أو من التعلق بقوله عليه السلام : (حكمي على الواحد حكمي على الجماعة)[1] بشرط أن يكون حال غيره مثل حاله في كل وصف مؤثر في الحكم ، حتى لا يفترقا الا في الشخص والأحوال التي لا مدخل لها في التفرقة كالطول واللون ، ومثلهما الذكورة والانوثة في بعض الأحكام كالعتق دون بعض كولاية النكاح .

وان كان لفظه عاماً نزل منزلة عموم لفظ الشارع ، كما لو سأله سائل من أفرط في نهار رمضان ماذا عليه ؟ فقال : اعتق رقبة ، فانه مثم ما لو قال عليه السلام : من أفطر في نهار رمضان أعتق رقبة ، لأنه لا يكون الجواب الا مساوياً للسؤال أو أعم منه ، فأما أخصّ منه فلا .

وان كان لفظه خاصاً كأن سأله سائل : أفطر زيد في نهار رمضان ، فقال : عليه عتق رقبة ، أو قال : طلّق ابن عمر زوجته ، فقال : مُره

---

(١) قال الحافظ السخاوي : ليس له أصل كما قال الحافظ العراقي في تخريجه وسئل عنه المزي والذهبي فأنكراه . المقاصد الحسنة (١٩٢) .
وقد روى الترمذي معناه (انما قولي لمائة امرأة كقولي لا امرأة واحدة) قال الترمذي : وفي الباب عن عائشة وعبدالله بن عمرو وأسماء بنت يزيد ، وهذا حديث حسن صحيح لا نعرفه الا من حديث محمد بن المنكدر . وروى سفيان الثوري ومالك بن أنس وغير واحد هذا الحديث عن محمد بن المنكدر نحوه . ج ٣٩٥/٢ بهامش التحفة .
ورواه الامام أحمد عن محمد بن المنكدر أنه سمع أميمة بنت رقيقة رضي الله عنها تقول : بايعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ... قال : (اني لا أصافح النساء ، انما قولي لا امرأة قولي لمائة امرأة) ج ٣٥٧/٦ . ورواه الدارقطني (انما قولي لا امرأة كقولي لمائة امرأة) ج ١٤٦/٤ وبلفظ (إن قولي لمائة امرأة كقولي لا امرأة واحدة ، أو مثل قولي لا امرأة واحدة) ج ١٤٧/٤ .

فليراجعها[1] . فهذا لا عموم له ، فلعله عرف من حاله ما يوجب العتق والمراجعة عليه خاصة ، ولا نعرف ما تلك الحال ومن الذي يساويه فيها ولا يدري هل أفطر عمداً أو سهواً وبأكل أو جماع .

فان قيل : ترك الاستفصال يدل على عموم الحكم . قلنا : من أين تحقق ذلك ؟ ولعله عليه السلام عرف خصوص الحال فأجاب بناء على معرفته ولم يستفصل .

مسألة

ورود العام على سبب خاص لا يسقط عمومه . وقال قوم : يسقطه . وهو خطأ ، نعم يصير احتمال التخصيص أقرب فيه ، وقد يعرف اختصاصه بالواقعة بقرينة ، كما اذا قيل : كلّم فلاناً في تللك الواقعة ، فقال والله لا أكلمه أبداً حيث يفهم بالقرينة أنه يريد ترك الكلام في تلك الواقعة .

والدليل على بقاء العموم أن الحجة في لفظ الشارع لا في السؤال والسبب كيف لا وأكثر أصول الشرع خرجت على أسباب خاصة ، وكل ذلك للعموم .

وللمخالفين شُبَه .

(الاولى) :

نه لو لم يكن للسبب تأثير لجاز اخراجه بحكم التخصيص عن عموم المسميات ، كما لو لم يرد على سبب . قلنا : لا خلاف في أن كلامه بيان

---

(١) رواها البخاري ج١٣/١٢٢ ج٨/٥٠٠ بهامش فتح الباري ومسلم وحديث الاعرابي الذي سأل عن الجماع في رمضان : (جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : هلكت يا رسول الله . قال : وما أهلكك ؟ قال : وقعت على امرأتي في رمضان . قال : اعتق رقبة) رواه البخاري في صحيحه . ج ٤/١٤١ بهامش فتح الباري . ومسلم في صحيحه ج ٧/٢٢٤ بهامش النووي . والامام أحمد ج ٢/٢٤١ .

للواقعة ، لكن الكلام في أنه بيان له خاصة أو له ولغيره ، واللفظ يعمه وغيره ، وتناوله له مقطوع به ، ولغيره ظاهر ، فلا يجوز أن يسئل عن شيء ويجيب عن غيره ، نعم يجوز أن يجيب عنه وعن غيره كما يجوز أن يجيب عن غيره بما ينبه على محل السؤال ، كما أجاب صلى الله عليه وسلم الخثعمية بقوله : (أرأيت لو كان ...)[1] .

---

(١) روى الامام مسلم من حديث الاعمش عن مسلم البطين عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما أن امرأة أتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت : ان امي ماتت وعليها صوم شهر أرأيت لو كان عليها دين اكنت تقضينة ؟) فقالت نعم فقال : (فدين الله احق بالقضاء) . جـ٨/٢٣ بهامش النووي . وكذلك البخاري من حديث الاعمش : (ان امي ماتت) جـ٤/١٧٠ بهامش فتح الباري. رواه البيهقي جـ٤/٢٥٥ ، واحمد جـ١/٢٢٤ (ان امي ماتت وعليها صوم شهر .... فقال أرأيت لو كان على امك دين أما كنت تقضينه ...) . من حديث الاعمش و ٢٢٧ ، ٣٦٢ بلفظ آخر .
وروى البخاري انها قالت : ان اختي ماتت . جـ٤/١٧٠ هامش الفتح. واحمد (ان اختي نذرت ...) . جـ١/٣٤٥ من حديث شعبة عن ابي بشر عن سعيد بن جبير . وابن ماجة من حديث ابي خالد ، وهو الذي عند البخاري ، سنن ابن ماجة جـ١/٥٥٩/رقم ١٧٥٨ . وكذلك البيهقي جـ٤/٢٥٥ .
وروى البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : جاء رجل .... جـ٤/١٦٩ بهامش فتح الباري . ومسلم جـ٨/٢٤ هامش النووي . والبيهقي جـ٤/٢٥٥ . واحمد جـ١/٢٥٨ . الاعمش عن مسلم البطين ، ومسلم سليمان عن مسلم البطين .
قال الى الحافظ ابن حجر : وقد ادعى بعضهم ان هذا الحديث اضطرب فيه الرواة عن سعيد بن جبير ، فمنهم من قال : ان السائل امرأة ، ومنهم من قال : رجل ، ومنهم من قال : ان السؤال وقع عن نذر ، فمنهم من فسره بالصوم ، ومنهم من فسره بالحج كما تقدم في اواخر الحج – جـ٤/٥٧–٥٨ – وكذلك في المسند وغيره – والذي يظهر انهما قصتان ، ويؤيده ان السائل في نذر الصوم خثعمية كما في رواية ابي حريز المعلقة ، والسائلة عن نذر الحج جهنية . جـ٤/١٧٠ فتح الباري ١٠هـ .
وسؤالها انها قالت : .... الحديث تقريرا لاجزاء صومها عنها قياساً لحق الله على حق الناس .

« الثانية » :

أنه لو لم يكن للسبب مدخل لما نقله الراوي ، اذ لا فائدة فيه ٠ قلنا : فائدته معرفة أسباب التنزيل والسير والقصص وامتناع اخراج السبب بحكم التخصيص بالاجتهاد ، ولذلك اعترض على أبي حنيفة رحمه الله في اخراج ولد الأمة المستفرشة عن عموم قوله عليه السلام : (الولد للفراش) واحتياجه الى اقرار السيد به ، وقوله صلى الله عليه وسلم ورد في ابن وليدة زَمعَةَ حين اختصم فيه عبد بن زمعة بدعوى

---

(١) رواه البخاري ج١٢/٣٣ هامش الفتح ٠ وما بعدها ٠ رواه في باب المغازي والعتق والوصايا ، ومسلم ج١٠/٣٧ ٠ والترمذي ج١/١٥٠ والنسائي ج٦/١٨٠ والبيهقي ج٧/٤٠٢ عن ابي هريرة رضي الله عنه ٠ وروي عن عائشة رضي الله عنها رواه البخاري ج١٢/٢٦ ، ٤٥ و ج١٣/١٥٢ بهامش الفتح ٠ ومسلم ج١٠/٣٦ بهامش النووي ٠ والامام احمد ج٦/٣٧ ، ١٢٩ ، ٢٢٦ ٠ وابن ماجة ج١/٦٤٦/رقم ٢٠٠٤ والنسائي ج٦/١٨٠ ٠ وروي هذا الحديث من طرق عن غير المذكورين من الصحابة ، وانظر الحديث المتقدم (لا وصية لوارث) فقد جاء جزءاً منه ٠ والقصة (كان عتبة بن أبي وقاص عهد الى اخيه سعد بن ابي وقاص ان ابن وليدة زمعة منى فاقبضه اليك ، فلما كان عام الفتح أخذه سعد ، فقال ابن أخي قد كان عهد الي فيه ، فقام اليه عبد زمعة فقال : أخي وابن وليدة أبي ، ولد على فراشه ، فتساوقا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال سعد : يارسول الله ابن اخي كان عهد الي فيه ، وقال عبد ابن زمعة أخي وابن وليدة أبي ولد على فراشه ٠ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (الولد للفراش وللعاهر الحجر ٠٠٠) لفظ التجاري ج١٣/١٥٢ هامش الفتح ٠ أي الولد المولود من الجارية ولد من استفرشها ووطئها بملك اليمين وللعاهر الزاني بها ، وانما حصل للزاني التمتع وحجر الرجم ٠ حين المباشرة ٠

أنه أخوه وسعد بن أبي وقاص بحجة أنه ابن أخيه عتبة فقال عليه السلام : (الولد للفراش وللعاهر الحجر) قلت : وقد أجاب ابن الهمام عن الامام بأن الفراش عنده هي المنكوحة والمستولدة التي ولدت قبل هذا الوليد ولداً آخر منتسباً الى السيد ، ووليدة زمعة كانت كذلك ، فلم يخالف فيها الامام عموم الخبر ، وانما خلافه في ولد جارية لم تلد قبل ، فهو الذي يحتاج الى اقرار السيد به والحاقه بنفسه .

(الثالثة) :

انه لولا أن المراد بيان السبب لما أخر البيان الى وقوع الواقعة ، اذ لو كان الفرض تمهيد قاعدة عامة لذكرها قبل ، اذ لا فائدة في تأخيرها الى وقوعها . قلنا : لِمَ قلتم لا فائدة في تأخيرها ولِمَ طلبتم لافعال الله تعالى فائدة ، مع أن له أن ينشىء التكليف أي وقت شاء ؟

ثم نقول : ولعل في تأخيره الى وقوع الواقعة لطفاً ومصلحة للعباد داعية للانقياد ، وأيضاً لو صح ما قلتم للزم اختصاص أحكام الرّجم والظهار واللعان والسرقة بمن وردت فيهم ، والاجماع على خلافه .

مسألة

المقتضى بالفتح لا عموم له ، لأن العموم للألفاظ لا للمعاني ، بيانه أن قوله صلى الله عليه وسلم : (لا صيام لمن لم يبيِّت الصيام)(١) ظاهره ينفي صورة الصوم حساً مع انها موجودة ، فاقتضى صدق الكلام ردّه الى الحكم ليكون المعنى لا حكم لصيام مَنْ لم يبيِّت .

وقد قيل : انه متردد بين الأجزاء والكمال فهو مجمل . وقيل : عام ، لنفي الاجزاء والكمال ، وهو غلط .

---

(١) تقدم ذكره .

نعم لو قال عليه السلام : لا حكم للصيام بغير تبييت لكان لفظ الحكم عاماً في الأجزاء والكمال ، أما اذا قال : (لا صيام) فالحكم غير منطوق به ، وانما أثبت ذلك من طريق الضرورة ، وكذلك قوله : (رفع عن أُمتي الخطأ والنسيان)(١) معناه حكم الخطأ والنسيان ، ولا عموم له .

نعم لو قال : لا حكم للخطأ والنسيان لكان لفظ الحكم عامّاً أمكن حمله على نفي الاثم والعزم وغير ذلك ، ومما ينبغي أن يعلم أنه لو قال : لا حكم للخطأ ... الحديث ، ولم يجز حمله على العموم في الاجزاء والكمال ، لأنه اذا انتفى الاجزاء انتفى الكمال ، والعموم انما يكون في ما اشتمل على معنيين مثلا يمكن انتفاء كل واحد منهما دون الآخر .

مسألة

اختلفوا في عموم الفعل المتعدي بالاضافة الى مفاعيله اذا لم تذكر . فقال أصحاب أبي حنيفة رحمه الله : لا عموم له ، لأنه من قبيل المقتضى ، فان الأكل يقتضي مأكولا بالضرورة ، لكن لم يتعرض له في اللفظ ، وليس منطوقاً ، فلا عموم له ، فالمكان والطعام والآلة للخروج والأكل والضّرب كالوقت للفعل والحال للفاعل ، والانصاف أنه ليس من قبيل المقتضي ولا هو من قبيل الوقت والحال ، فان الفعل المتعدي يدل على المفعول بصيغته ووضعه ، فأما الحال والوقت فمن ضرورة وجود الأشياء ، لكن لا تعلق لهما بالألفاظ ، والمقتضى هو ضرورة صدق الكلام كقوله لا صيام أو ضرورة وجود المذكور كقوله اعتق عنّي لدلالته على حصول الملك قبله لا من حيث اللفظ ، بل من حيث كون الملك شرطاً لتصور العتق شرعاً ، أما الأكل فيدل على المأكول ، والضرب على الآلة والخروج على المكان ، وتتشابه نسبته الى الجمع ، فهو بالعموم أشبه .

فان قيل : لا خلاف في أنه لو أمر بالأكل والضرب والخروج كان

---

(١) تقدم ذكره .

ممتثلا بكل طعام وبكل آلة وبكل مكان ، ولو علّق العتق حصل بالجميع ، فهذا يدل على العموم • قلنا : ليس ذلك لأجل العموم ، ولكن لأجل أنّ ما علّق عليه وجد ، والآلة والمكان والمأكول غير متعرض له أصلا ، حتى لو تصور هذه الأفعال دون الطعام والآلة والمكان لحصل الامتثال ، وهو كالوقت والحال فانه ان أكل وهو داخل في الدار أو خارج وراكب أو راجل حصل الامتثال لكن لا لعموم اللفظ ، بل لحصول الملفوظ في الأحوال كلها •

وتظهر فائدة العموم في ارادة بعض هذه الأمور ، والأظهر عندنا جواز نية البعض ، وأنه جار مجرى العموم ومفارق للمقتضى كما ذكرنا •

مسألة

لا يمكن دعوى العموم في الفعل ، لأنه لا يقع الا على وجه معين ، فلا يمكن حمله على كل وجه ، بل الفعل كاللفظ المجمل المتردد بين معان متساوية في صلوح اللفظ • مثاله (صلّى رسول الله صلى الله عليه وسلم في الكعبة)[1] فليس لقائل أن يستدل على جواز الفرض فيها مصيرا الى أنّ الصلاة تعمّ الفرض والنفل ، لأنه انما يعمّ لفظها لا فعلها ، والفعل أما فرض أو نفل •

---

(١) رواه البخاري من حديث ابن عمر رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل الكعبة هو واسامة وبلال وعثمان بن طلحة ، ثم أغلق الباب ، فلبث فيه ساعة ، ثم خرجوا ؛ قال ابن عمر : فبدرت فسألت بلالا فقال : صلى فيه ، فقلت : في أي ؟ قال : بين الاسطوانتين ٠٠٠) ج١/٤٦٤ـ٤٦٥ بهامش فتح الباري • وابو داود ج٥/٤/رقم ٢٠٠٧ عون المعبود • والنسائي ج١/٢٢ • ورواه مسلم من اوجه عن ابن عمر رضي الله عنهما ج٤/٩٥ • والدارمي بنفس طريق البخاري حماد بن منهال ثنا حماد بن مسلمة عن ايوب عن نافع • ج٢/٥٣ ورواه من طريق آخر ايضا • ورواه ابن ماجة من غيره ج٢/١٠١٨/رقم ٣٠٦٣ • ورواه الامام احمد : اسماعيل انا الليث عن مجاهد عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى في البيت ركعتين • ج٢/٥٠ •

مسـألة

فعل النبي عليه السلام كما لا عموم له بالاضافة الى أحواله لا عموم له بالاضافة الى غيره من المكلّفين ، بل يكون خاصاً في حقه الا بقرينـة ، كما قال : (صلّوا كما رأيتموني أُصلّي)[١] ، بل نقول مثل قوله تعالى : (يا أيها النبي اتق الله)[٢] وقولـه : (لئن أشركت ليحبطن عملك)[٣] مختص به بحكم اللفظ ، وانما يشاركه غيره بدليل مثل (يا أيها الرسول بلغ ما أُنزل اليك من ربك)[٤] . وقال قوم : ما ثبت في حقه فهو ثابت في حق غيره ، الا ما دل الدليل على أنه خاص به .

وهذا فاسد ، لأن الأحكام اذا قسمت الى خاص وعام فالأصل اتباع موجب الخطاب ، فمثل (يا عبادي)[٥] يتناول النبي الا ما استثني بدليل ، و (يا أيها النبي)[٦] يختص بـه ، الا اذا دل الدليل على الحاق غيره ، وقوله تعالى : (يا أيها النبي اذا طلّقتم النساء)[٧] عـام لأن ذكـر النبي صلى الله عليه وسلم في صدر الكلام للتشريف ، والا فقوله طلّقتم عـام في صيغتـه ، وكذلـك قـول النبي صلى الله عليـه وسلم لابـن عمـر (راجعها)[٨] خاص ، وانما يشمل الحكم غيره بدليل ، كقوله : (حكمي على الواحد حكمي على الجماعة)[٩] .

---

(١) رواه الدارمي ١/٢٨٦ واحمد ٥/٥٣ و ٣/٤٣٦ والبيهقي ١/٣٨٥ والبخاري ١٧٨ ، ٢١١ ، ٤/١١٦ ، ٤١٣ من ١/١٦٥ ، ١٧١ ، حديث محمد بن جعفر ثنا شعبة عن خالد عن ابي قلابة عن مالك بن الحويرث ولفظه (... وصلوا كما تروني اصلي) .

(٢) سورة الزمر آية ١ .

(٣) سورة الزمر آية ٦٥ .

(٤) سورة المائدة آية ٦٧ .

(٥) سورة الزمر آية ١٠ .

(٦) سورة الاحزاب ١ .

(٧) سورة الطلاق آية ١ .

(٨) تقـدم .

(٩) تقـدم .

مسألة

قول الصحابي نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن كذا ، كبيع الغرر ونكاح الشغار وغيره لا عموم له ، لأن الحجة في المحكى لا في قول الحاكي ، وما رواه الصحابي من النهى يحتمل أن يكون فعلا ولا عموم له ، أو لفظاً خاصاً أو لفظاً عاماً ، فاذا تعارض الاحتمالات لم يكن اثبات العموم بالتوهم . وهذا على مذهب من يرى ذلك حجة في أصل النهى ، وقد قال قوم : لا بد أن يحكي الصحابي قول الرسول ولفظه ، والا فربَّما سمع ما يعتقده نهياً باجتهاده ولا يكون نهياً ، وكذا اذا قال الصحابي نسخ كذا فلا يحتج به ما لم يقل : سمعتُ النَّبي صلى الله عليه وسلم قال : نُسِخَتْ آية كذا ، لأنه ربما يرى ما ليس بنسخ نسخاً .

مسألة

قول الصحابي قضى النبي صلى الله عليه وسلم بالشفعة للجار وبالشاهد واليمين لا عموم له ، لأنه حكاية ، والحجة في المحكي ولعله حكم في عين أو بخطاب خاص مع شخص ، فكيف يتمسك بعمومه ، بل لو قال الصحابي سمعته يقول : قضيتُ بالشفعة للجار ، فهذا يحتمل الحكاية عن قضائه لجار معروف ، وتكون اللام للعهد ، ولو قال الراوي قضى النبي صلى الله عليه وسلم بأن الشفعة للجار اختلفوا فيه ، فمنهم من جعله عاماً ومنهم من قال : يجوز أن يكون قد قضى في واقعة بأن الشفعة للجار ، فدعوى العموم فيه حكم بالتوهم .

مسألة

لا يمكن دعوى العموم في واقعة لشخص معين قضى فيها النبي صلى الله عليه وسلم بحكم وذكر علة حكم أيضاً اذا أمكن اختصاصها بصاحب الواقعة ، مثاله قوله صلى الله عليه وسلم في أعرابي وقصته ناقته (لا

تُخَمِّروا رأسَه ولا تقرَّبوه طيباً فانه يحشر يوم القيامة مُلبِّياً[1]

فانه يحتمل أن يقال : لأنه وقصته ناقته محرماً لا بمجرد احرامه ، أو لأنه علم من نيته أنه كان مخلصاً في عبادته ومات مسلماً ، وغيره لا يعلم موته على الاسلام ، وقوله صلى الله عليه وسلم في قتلى أُحد : (زمّلوهم

---

(٦) رواه البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما بلفظ : أن رجلا وقصة بعيرة ونحن مع النبي صلى الله عليه وسلم وهو مُحْرِم فقال النبى صلى الله عليه وسلم : (اغسلوه بماء وسدر ، وكفنوه في ثوبين ، ولا تمسوه طيبا ، ولا تخمروا رأسه فان الله يبعثه يوم القيامة ملبياً) ، ورواه من طريقين اخرين عن سعيد بن جبير عن ابن عباس ج٣/١٠٩ ، ١١٠ بهامش فتح الباري ، ورواه مسلم من طرق كلها عن سعيد بن جبير عن ابن عباس ، مع اختلاف في الفاظ الحديث ٠ منها (فاوقصته ، فأقعصته ، فخر من بعيره فوقص وقصا ، فوقصته ناقته ، فوقع من ناقته فأقعصته فوقع عن راحلته ٠٠٠ ، ان رجلا وقصة بعيره ، ٠٠٠ ، فانه يبعث يوم القيامة ملبيا ، فأن الله يبعثه يوم القيامة ملبيا ، فانه يأتي يوم القيامة ملبيا ، فانه يبعث يوم القيامة ملبدا ٠٠٠) مسلم ج٨ـ١٢٦ ومابعدها وهامش الفتح ج٣/١٠٩ ، ١١٠ ورواه الترمذي عن سعيد بن جبير ، عن ابن عباس ايضا من طريق سفيان بن عيينه عن عمر وعن سعيد بن جبير ، وهي عند مسلم ٠ ولفظ الترمذي (اغسلوه بماء وسدر وكفنوه في ثوبيه ولا تخمروا رأسه فانه يبعث يوم القيامة يهل ، أو ـ شك من الراوي ـ يلبي) ٠ ج٢/١٢٠ بهامش تحفة الاحوذي والنسائي من طريق ذكره مسلم وفيه (٠٠٠ فانه يبعث محرما) ٠ النسائي ج٤/٣٩ ٠ ورواه في الحج ايضا ٠ ورواه الامام الشافعي من طريق ابن عيينه عن عمروو بن دينار قال : سمعت سعيد بن جبير يقول سمعت ابن عباس رضي الله عنهما يقول : كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم ٠٠٠٠ (اغسلوه بماء وسدر وكفنوه في ثوبيه ولا تخمروا راسه) ج١/٢٧٠ الام ورواه من غير هذا الطريق ٠ ورواه ابن ماجة عن وكيع عن سفيان ٠ ج٢/١٠٣٠/ رقم ٣٠٨٤ ٠ ورواه من طريق اخر ٠ ورواه الامام احمد من طرق عن سعيد بن جبير عن ابن عباس ج١/٢١٥ ، ٢٨٦ ، ٣٢٨ ، ٣٣٣ ، ٣٤٦ ٠ والدارمي حدثنا سليمان ٠ بنفس الطريق الذي عند البخاري ٠ سنن الدارمي ج٢/٤٩ ٠ ولم يذكر الجميع قوله (فانه يحشر ٠٠٠) ٠ وانظر البيهقي ٣/٣٩٠ وما بعدها ٠

بكلومِهم ودمائِهم فانهم يحشرون وأوداجهم تشخب دماً)[1] فانه يجوز أن يكون لقتلى أُحُدٍ خاصة لعلو درجتهم ، أو لعلمه أنهم أخلصوا لله فهم شهداء حقاً ، فاللفظ خاص والتعميم وهم .

والشافعي رحمه الله عمَّم هذا الحكم نظراً الى العلَّة ، وان ذلك كان بسبب الجهاد والاحرام ، وهذا أسبق الى الفهم ، لكن خلافه . وهو

---

(١) روى الامام احمد في مسنده : ان النبي صلى الله عليه وسلم أشرف على قتلى أحد فقال : (اني اشهد على هؤلاء ، زملوهم بلكومهم ودمائهم) . جـ٥/٤٣١ وابن ماجة جـ١/٤٨٥/رقم ١٥١٤ .
وقد روي معناه فعند ابي داود جـ٤/٢٩٤ المختصر للمنذري عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتلى احد ان يُنزع عنهم الحديد ، وان يدفنوا بدمائهم وثيابهم) . وابن ماجة (ان ينزع عنهم الحديد والجلود وان يدفنوا في ثيابهم بدمائهم) . جـ١/٤٨٥/رقم ١٥١٥ . والامام احمد في مسنده بنفس لفظ ابن ماجة (... وقال : (ادفنوهم بدمائهم وثيابهم) . جـ١/٢٤٧ . والجميع عن علي بن عاصم عن عطاء بن السائب . وقد تكلم في علي بن عاصم . تهذيب التهذيب جـ٧/٣٤٢ وما بعدها . وكذلك عطاء بن السائب ، مع انه سمع من سعيد بن جبير فقد كان يرفع اشياء لم يكن يرفعها . تهذيب التهذيب جـ٧/٢٠٣ وما بعدها . والحديث الاول للامام احمد ليس فيه مطعن . وقد روي ايضا عن طريق اخر عبدالرزاق ثنا معمر عن الزهري عن ابن ابي صعير من جابر بن عبدالله قال : لما كان يوم احد اشرف النبي صلى الله عليه وسلم على الشهداء ... فقال : (زملوهم بدمائهم ...) جـ٥/٤٣١ . ورواه الشافعي : اخبرنا سفيان عن الزهري وثبته معمر عن ابن أبي الصغير أن النبي صلى الله عليه وسلم أشرف على قتلى أحد فقال : (شهدت على هؤلاء فزملوهم بدمائهم وكلومهم) . جـ١/٢٦٨ الام . وقام : جاءت من وجوه متواترة بان النبي صلى الله عليه وسلم لم يصل عليهم وقال : زملوهم بكلومهم) . جـ١/٢٦٧ . الام . وابن ابي صغير هو عبدالله بن ثعلبة ويقال له ابن صعير وابن ابي صعير ـ تهذيب التهذيب . جـ ٥/١٦٥ . وروى البخاري عن جابر قال : قال النبي صلى الله عليه وسلم : (ادفنوهم في دمائهم) . وعنه (... انا شهيد على هؤلاء يوم القيامة وأمر بدفنهم في دمائهم) جـ ٣/١٦٨ـ١٧٠ بهامش الفتح . وابن ماجة رقم (١٥١٤) .

الذي اختاره القاضي ممكن ، والاحتمال متعارض ، والحكم بأحد الاحتمالين بمحض سبقه الى الفهم فيه نظر •

مسألة

من يقول بالمفهوم قد يظن له عموماً • وفيه نظر ، لأن العام لفظ تتشابه دلالته بالاضافة الى المسمَّيات ، والقائل بالمفهوم ليس متمسكاً بلفظ ، بل بسكوت •

مسألة

ظن قوم أن من مقتضيات العموم الاقتران بالعام والعطف عليه ، وهو غلط اذ قد تجمع العرب بين مختلفين ، فيجوز أن تعطف الواجب على الندب والعام على الخاص كما يجوز العكس •

مسألة

لا يمكن دعوى العموم في المشترك عندنا ، خلافاً للقاضي والشافعي ، لأنه لم يوضع للجمع • مثاله القرء للحيض والطهر والجارية للسفينة والأمة ، فالعرب ما وضعتها وضعاً يستعمل في مسمياتها الا على سبيل البدل • نعم نسبة المشترك الى مسمياته متشابهة ، وكذا نسبة العام الى آحاد المسميات ، لكن تشابه نسبة كل واحد من آحاد العام على الجمع ، ونسبة كل واحد من آحاد المشترك على البدل كما أن تشابه نسبة المفهوم في السكوت عن الجمع لا في الدلالة ، وتشابه نسبة الفعل في امكان وقوعه على كل وجه • فهذه أنواع التشابه وهي مختلفة وان كانت متشابهة من وجه فربما يسبق الى بعض الأوهام أن العام يدل على آحاد المسمَّيات لتشابه نسبة اللفظ اليها ، وهو موجود في المشترك فيثبت فيه العموم ، وهي غفلة عن تفصيل هذين التشابهين كما قلنا •

واحتج القاضي بأنه لو ذكر اللفظ مرتين وأراد في كل مرة معنى آخر جاز ، فأيُّ بُعدٍ في أن يقتصر على مرة واحدة ويريد به كلا المعنيين مع صلوح اللفظ للكل ، بخلاف ما اذا قصد بلفظ المؤمنين الدلالة على المؤمنين والمشركين ، فان اللفظ لا يصلح لهما . قلنا : قصد دلالته على المعنيين جميعاً مرة واحدة ممكن ، لكنه مخالف للوضع ، كدلالة لفظ المؤمنين على المشركين ، فان العرب وضعت لفظ العين للذهب والعضو الباصر على سبيل البدل .

فان قيل : اللفظ الذي هو حقيقة في شيء ومجاز في آخر هل يطلق لارادتهما جميعاً كالنكاح للعقد والوطء واللمس للجس والوطء ؟ قلنا : لا يمكن عندنا كالمشترك وان كان التعميم فيه أقرب قليلا .

وقد نقل عن الشافعي أنه قال : أحمل آية اللمس على المس والوطء جميعاً . وانما قلنا : أقرب لأن المس مقدمة للوطء والنكاح أيضاً يقصد للوطء فهو مقدمته ، فلتعلق أحدهما بالآخر لا يبعد قصدهما جميعاً باللفظ المذكور مرة واحدة .

فان قلت : الصلاة من الله مغفرة ومن الملائكة استغفار وهما معنيان مختلفان وقد أُريدا معاً في قوله تعالى : (ان الله وملائكته يصلُّون على النبي)[1] قلنا : هذا يؤيد ما ذكره الشافعي ، ويفتح هذا الباب في معنيين يتعلق أحدهما بالآخر ، فان الاستغفار يتعلّق بالمغفرة ، ولكن الأظهر عندنا أن هذا انما أطلق على المعنيين بازاء معنى واحد مشترك ، وهو العناية بأمر الشيء لشرفه وحرمته ، والعناية من الله مغفرة ومن الملائكة استغفار .

مسألة

يدخل العبد تحت خطاب الناس والمؤمنين ، وقال قوم : لا يدخل تحته لأنه مملوك فلا يتناوله الا خطاب خاص به .

---

(١) سورة الاحزاب آية (٥٦) .

وهذا هوس ، لأنه لم يخرج عن معظم التكاليف ، وخروجه عن بعضها كخروج المريض والمسافر ، وذلك لا يوجب رفع العموم .

مسألة

تدخل النساء تحت الحكم المضاف الى الناس ، فأما المؤمنون والمسلمون وسائر صيغ جمع الذكور ، فقال قوم : يدخلن تحته بتغليب الذكور والقاضي أنها لا تدخل ، وهو الأظهر .

نعم اذا اجتمعوا في الحكم وأُريد الاخبار فالعرب تجوِّز الاقتصار على لفظ التذكير ، أمَّا ما ينشأ على سبيل الابتداء ويخصه بلفظ المؤمنين ، فالحاق المؤمنات به انما يكون بدليل آخر من قياس ، أو كونه في معنى المنصوص أو ما جرى مجراه .

مسألة

لا تدخل الأمة تحت خطاب النبي صلى الله عليه وسلم ولا النبي تحت خطابها ، أما الخطاب بقوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا)[١] و (يا أيها الناس)[٢] فيدخل النبي تحته ، لعموم هذه الألفاظ .

وقال قوم : لا يدخل ، لأنه قد خص بالخطاب في أحكام فلا يلزمه الا الخطاب الذي يخصَّه .

وهو فاسد ، لأنه قد خص المسافر والمريض والعبيد بأحكام ، ولم يمنع ذلك دخولهم تحت العموم حيث يعم الخطاب ، فكذا ههنا .

مسألة

المخاطبة شفاهاً لا عموم فيها لجميع الحاضرين . فاذا قال لعبيده :

---

(١) سورة المائدة آية ١ وغيرها .
(٢) سورة النساء آية ١ .

أعتقتكم ، فانما يكون مخاطباً من أقبل عليـه وقصد خطابه ، ويعرف بصورته وشمائله .

فعلى هذا كل حكم ورد بصيغة المخاطبة كقوله تعالى : (يا أيهـا الذين آمنوا)[1] و (يا أيها الناس)[2] فهو خطـاب مـع الموجودين في عصر الرسول صلى الله عليـه وسلم، واثباتـه في حق من يحدث بعده بدليل دل على أن كل حكم ثبت في عصره فهو دائم على كل مكلف الى يوم القيامة ، ولما ثبت ذلك أفاد مثل هـذه الألفاظ فائدة العموم ، لاقتران الدليل الآخر بها .

فان قيل : فاذا كان الخطاب خاصاً مع شخص مشافهة أو مع جمـع يدل على عمومه لغيرهم[3] كقولـه تعـالى : (ومـا أرسلناك الا كافـة للناس)[4] وقوله (فاتقون يا أولي الألباب)[5] وقوله عليه السلام (بعثت

---

(١) سورة المائدة آية ١ .

(٢) سورة النساء آية ١ .

(٣) انما زدت قولي :ـ لغيرهم ـ لدفع ما يقال : ان هذا تكرار لما سبق من قوله : المخاطبة شفاها لا عموم فيها ، وحاصل الدفع ، أي مـا سبق في خطاب القي الى جماعة مشافهة وتردد بين قصد بعضهم أو جميعهم ، وهذا في خطاب القي الى شخص خاص ، أو كلام حكى بـه المتكلم حال نفسه نحو : « وما ارسلناك الا كافة للناس » و (بعثت الى الناس كافة) وذكر معه لفظ عام كلفظ الناس في المثالين ، وفي خطاب توجه الى جماعة علم دخولهم ، ولكن تردد بين ارادة غيرهـم وعدمها ، فتدبر .

(٤) سورة سبأ آية ٢٨ .

(٥) سورة   آية   .

الى الناس كافة وبعثت الى الأحمر والأسود)[1]؟ • قلنا : لا ، بل عرف الصحابة عموم الحكم الثابت في عصره للاعصار كلها بقرائن كثيرة ، وعرفنا ذلك من الصحابة ضرورة •

---

(١) روى البخاري في صحيحه من طريق هشيم قال : اخبرنا سيار قال : حدثنا يزيد الفقير قال : اخبرنا جابر بن عبدالله رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال : (أعطيت ما لم يعطهن أحد قبلي ، نصرت بالرعب مسيرة شهر ، وجعلت لي الارض مسجدا وطهورا ، فايما رجل من أمتي أدركته الصلاة فليصل ، واحلت لي الغنائم ولم تحل لأحد قبلي ، وأعطيت الشفاعة ، وكان النبي يبعث الى قومه خاصة وبعثت الى الناس عامة) • جـ ١/٣٦٩ وما بعدها ورواه مسلم عن آخر عن ابي هريرة رضى الله عنه بلفظ (••• وأرسلت الى الخلق كافة •••) • جـ٥ /٥ بهامش النووي • ومن الطريق الذى ذكره البخاري رواه النسائي بلفظ (وبعثت الى الناس كافة •••) جـ ١/ ٢٠٩ وما بعدها • وكذلك الدارمي جـ ١/٣٢٢ • وروى الامام احمد من طريق آخر عن ابن عباس رضى الله عنهما ثنا عبدالصمد ثنا عبدالعزيز بن مسلم ثنا يزيد بن مقسم عن ابن عباس رضى الله عنهما : (اعطيت خمسا لم يعطهن نبي قبلي ولا أقولهن فخرا ، بعثت الى الناس كافة) جـ١/٣٠١ • ورجاله ثقات • ويزيد بن مقسم ذكره ابن حبان في الثقات نقلا عن تهذيب التهذيب جـ ٣٦٢/١١ •

أما لفظه صلى الله عليه وسلم (وبعثت الى الاحمر والاسود) • رواه الامام مسلم من طريق هشيم عن سيار عن يزيد الفقير عن جابر رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (اعطيت خمسا لم يعطهن ••• وبعثت الى كل أحمر وأسود ••) وعن ابي بكر بن أبي شيبة حدثنا هشيم جـ٥/٣ ، ٤ بهامش النووي • ورواه الدارمي من طريق يحيى بن حماد ثنا ابو عوانة بن سليمان م بن مجاهد عن عبيد بن عمير عن ابى ذر رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال : (••• بعثت الى الاحمر والاسود) • جـ ٢/٢٢٤ • ورواه الامام احمد من طريق عبدالصمد ثنا عبدالعزيز بن مسلم ثنا يزيد بن مقسم عن ابن عباس رضى الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : (•• بعثت الى الناس كافة الاحمر والاسود ••) جـ ٣٠١/١ ورواه من طريق المسند • جـ١/٥٢٠ ، وفيه علي بن عاصم وقد تكلم فيه جـ٧/٣٤٤ تهذيب التهذيب •

ورواه من طرق عن ابي موسى رضى الله عنه (••• بعثت الى الاحمر والاسود ••) المسند جـ٤/٤١٦ • وعن ابى ذر رضى الله عنه • (•• وبعثت الى الاحمر والاسود ••) جـ٥/١٤٥ ، ١٤٨ ، ١٦١ ـ ١٦٢ •

فان قيل : فهل يدل على عموم الحكم أنه كان اذا أراد التخصيص خصص وقال : تجزي عنك لا عن أحد بعدك ؟ قلنا : لا ، لأنه ذكره حيث قدم عموماً ، أو حيث توهم أنهم يلحقون غيره به للتعبد بالقياس ، وكذلك قوله تعالى : (خالصة لك من دون المؤمنين)[1] لا يدل على أن الخطاب معه بدون ذلك القيد خطاب مع الأمة لما ذكرناه .

مسألة

من الصيغ ما يظن به العموم وهي الى الاجمال أقرب ، كمن يتمسك في ايجاب الوتر بقوله تعالى : (وافعلوا الخير)[2] لأن ظاهر الأمر الايجاب ، والخير اسم عام ، واخراج ما خرج بدليل لا يمنع التمسك به ، وكمن يتمسك بقوله تعالى : (ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا)[3] ، أو بقوله : (لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة)[4] في منع قتل المسلم بالذمي ، لأن الأول يفيد منع السلطنة ، الا ما دل عليه الدليل . والثاني يفيد أن ايجاب القصاص تسوية بينهما .

وهذا كله مجمل ، والخير والسبيل والاستواء الى الاجمال أقرب ، وينضم اليه أن المستثنى من هذه العمومات ليس مضبوطاً بضابط ، فكان مجهولا ولزم منه كون الباقي مجهولا[5] أيضاً .

وليس من هذا القبيل قوله صلى الله عليه وسلم : (في ما سقت السماء العشر)[6] لأن[7] صيغة ما صيغة شرط وضع للعموم . نعم تردد

---

(١) سورة الاحزاب آية ٥٠ .
(٢) سورة الحج آية ٧٧ .
(٣) سورة النساء آية ١٤١ .
(٤) سورة الحشر آية ٢٠ .
(٥) أي ولما كان الباقي مجهول الكمية لم يتحقق فيه العموم .
(٦) تقدم ذكره .
(٧) وقال قوم : لا يتمسك به بعموم ، لان المقصود ذكر الفصل بن العشر ونصف العشر ، وليس بشيء ، لان ذكر العام لغرض لا يخرجه عن العموم .

الشافعي في البيع في قوله تعالى : (وأحلَّ الله البيع)[1] هل هو عام أو مجمل ، لاحتمال كون اللام لتعريف العهد ، أي البيع الذي عرّفه الشرع بشروطه .

مسألة

المخاطِب (بالكسر) يندرج تحت خطابه العام ، وقال قوم : لا يندرج تحته ، بدليل (الله خالق كل شيء) ولا يدخل هو تعالى فيه .

وهذا فاسد ، لأن الخطاب عام ، والقرينة هي التي أخرجت المخاطب مما ذكروه ، ثم يعارضه قوله تعالى : (وهو بكل شيء عليم)[2] وهو تعالى عالم بذاته .

مسألة

المفرد وان لم يكن على صيغة الجمع يفيد العموم في ثلاثة مواضع .

(أحدها) :

ما اذا دخله الألف واللام ولا عهد .

(الثاني) :

أن يقع في حيز النفي وهو نكرة ، لأن النفي لا خصوص له ، بل هو مطلق ، فاذا أُضيف الى منكر لم يتخصَّص ، بخلاف الاثبات ، فانه يتخصص في الوجود ، فاذا أخبر عنه لم يتصور عمومه ، واذا أُضيف الى مفرد اختص به .

(الثالث) :

أن يضاف اليه أمر أو مصدر ، والفعل بعدُ غير واقع ، بل منتظر

(١) سورة البقرة آية ٢٧٥ .
(٢) سورة البقرة آية ٢٩ .

كقوله : (اعتق رقبة)[١] وقوله تعالى : (فتحرير رقبة)[٢] بخلاف أعتقت رقبة ، فانه اخبار عن ماض قد تمّ وجوده ، ولا يدخل في الوجود الا فعل خاص ٠

مسألة

صرف العموم الى غير الاستغراق جائز ، وهو معتاد ، والى ما دون أقل الجمع غير جائز ٠

ولا بد من بيان أقل الجمع ، وقد اختلف فيه ، فقال ابن عباس والشافعي وأبو حنيفة : ثلاثة ، وهكذا يظهر من مذهب ابن مسعود ٠ وقال عمرُ وزيد بن ثابت : انه اثنان ، وبه قال مالك وجماعة ، واختاره القاضي ، واستدل باجماع أهل اللغة على جواز اطلاق الجمع على اثنين في قولهم فعلتم وفعلنا وتفعلون ، وقد ورد به القرآن في عدة آيات كقوله تعالى في قصة موسى وهرون : (اِنا معكم مستمعون)[٣] وفي قصة يوسف وأخيه (عسى الله أن يأتيني بهم جميعاً)[٤] وفي قصة داود وسليمان (وكنا لحكمهم شاهدين)[٥] ٠

والجواب عنها برد الجمع الى ما فوق الاثنين تعسف لا يرتكب الا اذا ثبت استحالة اطلاق الجمع على الاثنين لغة ٠

فان قيل : هنا أدلة أربعة ٠

(الاول) :

أن الاثنين لو كانا جمعاً لكان فعلا جمعاً كفعلوا ، ولجاز اسناد فعلا

---

(١) تقدم ذكره ٠
(٢) سورة النساء آية (٩٢) ٠
(٣) سورة الشعراء آية (٩٥) ٠
(٤) سورة يوسف آية (٨٢) ٠
(٥) سورة الانبياء آية (٧٨) ٠

الى ثلاثة فصاعداً مثله • قلنا : فعلوا جمع مشترك بين سائر أعداد الجمع ، وفعلا جمع خاص ، لأن الجمع لا يستدعي الا الانضمام ، وذلك يحصل في الاثنين ، وهو كالعشرة فانه اسم جمع ، لكن جمع خاص فلا يصلح لغيره ، وكيف ينكر كون الاثنين جمعاً ، ويقول الرجلان نحن فعلنا ؟

فان قيل : والواحد يقول : ذلك أيضاً ، كقوله تعالى : (إنَّا أنزلناه) • قلنا : ذلك مجاز اتفاقاً •

(الثاني) :

انه أجمع أهل اللغة علي أن الأسماء ثلاثة أقسام ، واحد ومثنى وجمع ، كرجل ورجلان ورجال ، فلتكن متباينة • قلنا : انهم ما قالوا : ان الرجلان ليس جمعاً ، لكن وضعوا لبعض أعداد الجمع اسماً خاصاً كالعشرة ، وجعلوا الرجال مشتركاً •

(الثالث) :

انه فرق في اللسان بين الرجال والرجلين ، وما ذكرتموه رفع للفرق • قلنا : الفرق أن الرجلين جمع خاص ، وهو للاثنين ، والرجال اسم جمع مشترك •

(الرابع) :

قولهم : لو صح هذا لصحَّ أن يُقال : رأيت اثنين رجال ، كما يقُال : رأيت ثلاثة رجال • قلنا : هذا ممتنع ، لأن العرب لم تستعمله هكذا •

وبالجملة فمن يرد الجمع الى الاثنين يفتقر الى دليل أظهر ممن يرده الى ثلاثة ، وأما اذا ردَّه الى الواحد فقد غير اللفظ النص بقرينة •

فان قيل : فقد يقول لامرأته : أتتكلمين الرجالَ ؟ ويريد رجلا واحداً • قلنا : ذلك استعمال لفظ الجمع بدلا عن لفظ الواحد ، لتعلق غرض الزوج لجنس الرجال ، ولم يقصد بالرجال رجلا واحداً •

الباب الثالث

في الأدلّة التي يخص بها العموم

لا نعرفُ خلافاً بين القائلين بالعموم في جواز تخصيصه بدليل العقل أو السمع أو غيرهما ، وقلّما يوجد عام لا يخصص ، مثل قوله تعالى : (وهو بكل شيء عليم)[1] ، وتلك الأدلّة أنواع سبعة •

(الاول) :

الحس ، وبه خصص قوله تعالى : (وأُتيت من كل شيء)[2] اذ ما كان في يد سليمان لم يكن في يدها ، وقوله : (تدمر كل شيء بأمر ربّها)[3] وما دمّرت أشياء كثيرة كالجبال •

(الثاني) :

العقل ، وبه خصص قوله تعالى : (الله خالق كل شيء)[4] اذ خرج عنه ذاته وصفاته ، فان القديم لا تتعلق به القدرة •

فان قيل : العقل لا يخصص لوجهين :

(الاول) :

أن المخصص وجب تأخره عن العام ، والعقل متقدم عليه •

(الثاني) :

أن التخصيص اخراج ما يمكن دخوله تحت اللفظ ، وخلاف المعقول لا يتناوله اللفظ • قلنا : قال بعض : لا يسمى العقل مخصصاً لما ذكرتم ، ولكنه نزاع في العبارة ، فقد بيّنا أن تخصيص العام محال ، لكن

---

(١) سورة البقرة آية (٢٩) •

(٢) سورة النمل آية (٢٣) •

(٣) سورة الاحقاف آية (٢٥) •

(٤) سورة الزمر آية (٦٢) •

الدليل يعرّف أن المتكلم أراد باللفظ الموضوع للعموم معنى خاصّاً ، ويمكن أن يعرف العقل أن الله تعالى لم يرد بالشيء في قوله : (خالق كل شيء)[1] ذاته المقدسة وصفاته ، وهو وان كان متقدماً على النزول ، لكنه موجود معه وبعده أيضاً ، ويسمى حينئذ مخصّصاً ، وخلاف المعقول داخل تحت اللفظ لغة ، ولكن يكون قائله كاذباً ، ولما وجب الصدق في كلام الشارع تبين أنه يمتنع دخوله تحت الارادة .

(الثالث) :

الاجماع ، ويخصص العام ، لأنه يتطرق اليه الاحتمال ، والاجماع قاطع لا يحتمل الخطأ ، ولا تقضي الأمة في بعض مسميات العام ، بخلاف موجب العموم ، الا عن قاطع بلغهم في نسخ اللفظ الذي أُريد به العموم ، أو في تخصيصه ، أي عدم دخوله تحت الارادة عند ذكره ، والاجماع أقوى من النص الخاص ، لأن النص يحتمل نسخه ، والاجماع لا ينسخ ، لانعقاده بعد انقطاع الوحي .

(الرابع) :

النص الخاص ، كتخصيص قوله صلى الله عليه وسلم : (ليس في ما دون خمسة أوسق صدقة)[2] ، لعموم قوله : (في ما سقت السماء العشر)[3] . وقد ذهب قوم الى أن الخاص والعام يتعارضان ، فيجوز أن يكون الخاص سابقاً ، وقد ورد العام بعده لارادة العموم ونسخه ، أو العام سابقاً ، وقد أُريد به العموم ثم نسخ باللفظ الخاص بعده . واذا أمكن النسخ والبيان جميعاً فَلِمَ يتحكم بحمله على البيان دون النسخ ؟ ولعل العام هو الذي تأخر وأُريد به العموم وينسخ به الخاص .

---

(١) سورة الزمر آية ٦٢ .
(٢) تقدم ذكره .
(٣) تقدم ذكره .

وهذا هو الذي اختاره القاضي ، والأصح عندنا تقديم الخاص ، لأن تقدير النسخ يحتاج الى الحكم بدخول الكافرة تحت الرقبة مثلا ، ثم خروجها عنها ، فهو اثبات وضع ورفع له بالتوهم ، وأما ارادة الخاص باللفظ العام فغالب معتاد ، بل هو الأكثر ، والنسخ كالنادر ، ويشهد بما ذكرناه سير الصحابة ، فانهم كانوا يسارعون الى الحكم بالخاص على العام ، ولم يشتغلوا بطلب التاريخ والتقدم والتأخر اللازم للنسخ .

(الخامس)

المفهوم بالفحوى ، كتحريم ضرب الأب المفهوم من النهي عن التأفيف ، فهو قاطع كالنص ، ويخصص نحو من أساء اليك فاضربه بغير الأب ، ومفهوم المخالفة عند القائلين به أيضاً كالمنطوق ، حتى اذا ورد عام في ايجاب الزكاة في الغنم والنعم ثم قال الشارع : (في سائمة الغنم زكاة)[1] أخرج مفهومه المعلوفة عن عموم اسم الغنم والنعم .

---

(١) روى البخاري في صحيحه : حدثنا محمد بن عبدالله بن المثنى الانصاري قال : حدثني ثمامة بن عبدالله بن انس ان أنسا حدثه ان ابابكر رضى الله عنه كتب له هذا الكتاب لما وجهه الى البحرين : (بسم الله الرحمن الرحيم هذه فريضة الصدقة التي فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم على المسلمين ، والتي أمر الله بها رسوله ، فمن سألها من المسلمين على وجهها فليعطها ، ومن سأل فوقها فلا يعط ... ، وفي صدقة الغنم في سائمتها اذا كانت أربعين الى عشرين ومائة شاة ...) ج٣/ ٢٥١ وما بعدها بهامش فتح الباري . وابن ماجة . حدثنا محمد بن بشار ومحمد بن يحيى ومحمد بن مرزوق قالوا حدثنا محمد بن عبدالله بن المثنى حدثني ابي عن ثمامة ج١/ ٥٧٠ .

قال الحافظ ابن حجر : وعبدالله بن المثنى اختلف فيه قول ابن معين ، فقال مرة صالح ، وقال مرة ليس بشيء ـ وكذلك الداقطني ـ وقواه ابو زرعة وابو حاتم والعجلي ـ ووثقه الترمذي وذكره ابن حبان في الثقات . فتح الباري ج٣/ ٢٥١ وتهذيب التهذيب ج٥ / ٣٨٧ ، ٣٨٨ .

قال : قال العجيلي لا يتابع في اكثر حديثه . تهذيب التهذيب . ج ٥/ ٣٨٨ .

فعل الرسول صلى الله عليه وسلم اذا عرف من قوله أنه قصد به بيان الأحكام ، كقوله : (خُذوا عنّي مناسككم)[1] فإن لم يعرف قصد البيان ، فإذا ناقض فعلُه لحكمه فلا يرفع فعلُه أصلَ الحكم ، لكن قد يدل على التخصيص ، مثاله أنه نهى صلى الله عليه وسلم عن الوصال ثم

الا ان حماد بن سلمة تابعه على حديثه هذا وهو عند الامام احمد في المسند . حدثنا ابو كامل ثنا حماد بن سلمة قال : اخذت هذا الكتاب من ثمامة بن عبدالله بن انس عن انس بن مالك ان ابا بكر رضي الله عنه ... ج١/١١ .

قال الحافظ ابن حجر : وقال اسحق بن راهوية في مسنده اخبرنا النضر بن شميل حدثنا حماد بن سلمة اخذنا هذا الكتاب من ثمامة يحدثه عن انس عن النبي صلى الله عليه وسلم .. فذكره . قال ابن حجر : فوضح ان حمادا سمعه من ثمامة وأقرأه الكتاب ، فانتفى تعليل من اعله بكونه مكاتبة ، وانتفى تعليل من أعله بكون عبدالله بن المثنى لم يتابع عليه ، فتح الباري ج٣/٢٥١ .

وقد روى هذه المتابعة النسائي عن شريح بن النعمان قال : حدثنا حماد بن سلمة عن ثمامة بن عبدالله ... ج٣/٢٧ ، ٢٨ . وابو داود عن موسى بن اسماعيل . ثنا حماد .. ج ٢/٩٦ . والحاكم . قال : صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه هكذا ، انما انفرد باخراجه البخاري من وجهة آخر عن ثمامة ، وحديث حماد أصح وأشفى وأتم من حديث ابن المثنى وقد اقره الذهبي . ج ١ / ٣٩٠ ، ٣٩٢ .

وقد روى لهذا الباب كل من الدارمي عن الحكم بن المبارك ثنا عباد بن عوام وابراهيم بن صدقة عن سفيان بن حسين عن الزهري عن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم كتب الصدقة ، وكان في الغنم في كل اربعين سائمة ...) ج ١/٣٨١ . وروى البيهقي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كتب الى أهل اليمن بكتاب فذكر الحديث .. وفي كل اربعين شاة سائمة شاة ..) ج ٤/١١٦ . والحاكم ج ١/ ٣٩٥ . وفيه عمر وابن حزم .

قال الحافظ ابن حجر : قال ابن حزم : هذا الكتاب - أي كتاب أبي بكر رضي الله عنه - في نهاية الصحة ، عمل به الصديق بحضرة العلماء . التلخيص الحبير ج ٢/١٥٠ .

(١) تقدم ذكره .

واصل فقيل له : نهيتَ عن الوصال ونراك تُواصِل ؟ فقال : (اني لستُ كأحدكم اني أظلّ عند ربّي يطعمني ويسقيني)[٣] فبيّن أنه لم يُرد بفعله بيانَ الحكم ، ثم ان كان نهيه بلفظ عام فيكون فعله تخصيصاً •

(السابع) :

تقرير الرسول صلى الله عليه وسلم واحداً من أمته على خلاف موجب العموم ، وسكوته يحتمل نسخ أصل الحكم أو تخصيص ذلك الشخص بالنسخ في حقه أو تخصيص وصف وحال ووقت ذلك الشخص ملابسٌ له فيشاركه في الخصوص من شاركه في ذلك المعنى ، فان كان ثبت ذلك الحكم في كل وقت وحال ، تعيَّن تقريره لكونه نسخاً على الجملة أو في حقه خاصة ، والمستيقن حقه خاصة ، لكن لو كان من خاصيته لوجب على النبي عليه السلام أن يبين اختصاصه بعد أن أفهم أمّته أن حكمه في الواحد كحكمه في الجماعة ، فيدل تقريره من هذا الوجه على النّسخ المطلق •

ثم هنا ثلاثة أمور تُظَنّ مخصصات وليست بها •

(الاول) :

عادة المخاطبين ، فاذا قال لجمع من أمّته : حَرّمْتُ عليكم الطعامَ والشرابَ ، وكانت عادتُهم تناولَ جنس من الطعام فلا يقتصر بالنهي على

---

(١) روى هذا الحديث بألفاظ متعددة ومن طرق كثيرة • روي عن عائشة وابن عمر وانس وابي هريرة وابي سعيد وعلي وبشير بن الخصاصية رضي الله عنهم • البخاري ج ٤/١٧٦ وما بعدها بهامش فتح الباري و ج ١٣/٢٣٤ • ومسلم ج ٧/٢١١ وما بعدها بهامش النووي ، وابو داود ج ٢/٣٠٦ ، ٣٠٧ ، والترمذي ج ٢/٦٥ بهامش تحفة الاحوذي ، والدارمي ج ٢/٧ ، ٨ ، والامام احمد ج ٢/٢٣ ، ٢٣١ ، ٢٤٤ ، ٢٥٧ ، ٢٦١ ، ٢٨١ ، ٣٤٥ ، ٣٧٧ ، ٤١٨ ، ٤٩٦ ، ٥١٦ ، و ج ٣/١٢٤ ، ١٧٠ ، ٢٠٠ ، ٢١٨ ، ٢٨٨ ، ج ٦/١٢٦ ، ٢٤٢ ، ٢٥٨ • وعن رجل من الصحابة لم يذكر اسمه ج ٤/٣١٤ ، ٣١٥ • وحديث ابي سعيد انفرد به البخاري •

معتادهم ، بل يدخل فيه ما لا يعتاد في أرضهم ، لأن الحجة في لفظه وهو عام ، وألفاظه غير مبنية على عادة الناس في معاملاتهم ، وهذا بخلاف لفظ الدابة ، فانها تحمل على ذوات الأربع لعرف اللسان في تخصيصها بها ، وأكل النواة والحصاة يسمى أكلا في العادة وان كان لا يعتاد فعله ، فَفَرْق بين أن لا يعتاد الفعل وبين أن يعتاد اطلاق الاسم على الشيء • وعلى الجملة فعادة الناس تؤثر في تعريف مرادهم من ألفاظهم ، لكن لا تؤثر في تغيير خطاب الشارع ايّاهم •

(الثاني) :

مذهب الصّحابي اذا كان بخلاف العموم ، فيجعل مخصّصاً عند من يرى قول الصحابي حجة يجب تقليده ، وقد أفسدناه ، وكذلك تخصيص الراوي يرفع العموم عند من يرى أن مذهب الراوي يقدم على روايته اذا خالفها ، وهذا أيضاً مما أفسدناه •

(الثالث) :

ورود العام على سبب خاص ، فانه جعل دليلا على تخصيصه به عند قوم ، وهو غير مرضي عندنا كما سبق تقريره •

مسألة

اذا ورد خبر الواحد مخصصاً لعموم القرآن • فقال قوم : بتقديم العموم على الخبر ، وقوم بتقديم الخبر ، وتوقف قوم الى ظهور دليل آخر ، وفصّل قوم فقال : ان كان العموم مما دخله التخصيص بدليل قاطع فالخبر أولى ، والا فالعموم •

واحتجّ المرجحون للعموم بمسلكين .

(المسلك الاول) :

أن عموم القرآن مقطوع به ، وخبر الواحد مظنون • واعترض عليه بوجوه :

(الاول) :

أن دخول أصل محل الخصوص في العموم ، وكونه مراداً به مظنون ظناً ضعيفاً يستند الى صيغة العموم ، وقد أنكره الواقفية وزعموا أنه مجمل ، فكيف ينفع كون أصل الكتاب مقطوعاً به في ما لا يقطع بكونه مراداً بلفظه ؟

(الثاني) :

أنه لو كان مقطوعاً به للزم تكذيب الراوي قطعاً ، ولا شك في امكان صدقه .

فان قيل : فلو نقل النسخ فصدقه أيضاً ممكن ، ولا يقبل . قلنا : لا يعلل رده بكون الآية مقطوعاً بها ، لأن دوام حكمها انما يقطع به بشرط أن لا يرد ناسخ ، لكن الاجماع منع من نسخ القرآن به ، ولا مانع من التخصيص .

(الثالث) :

أن براءة الذمة قبل ورود السمع قطعي ، ثم ترفع بخبر الواحد لأنه مقطوع به بشرط أن لا يرد سمع ، وماء البحر اذا صب في كوز مقطوع بطهارته ، لكن بشرط أن لا يخبر عدل بوقوع نجس فيه ، وكذلك العموم ظاهر في الاستغراق بشرط أن لا يرد خاص .

(الرابع) :

أن وجوب العمل بخبر الواحد مقطوع به بالاجماع ، وانما الاحتمال في صدق الراوي ، ولا تكليف علينا في اعتقاد صدقه ، فان تحليل البضع واجب بقول عدلين ، مع انا لا نقطع بصدقهما ، فوجوب العمل مقطوع به ، وكون العموم مستغرقاً غير مقطوع به .

فان قيل : انما يجب العمل بخبر لا يقابل عموم القرآن . قلنا : يعارضه انه انما يجب العمل بعموم لا يخصصه حديث نص ينقله عدل .

(المسلك الثاني) :

قولهم : ان الحديث أما أن يكون نسخاً أو بياناً ، أما النسخ فلا يثبت بخبر الواحد ، وأما البيان فمحال ، اذ البيان ما يقترن بالمبين ، وما يعرفه الشارع أهل التواتر حتى تقوم الحجة به . قلنا : هو بيان ولا يجب اقترانه عندنا ، ثم ما يدريهم أنه كان متراخياً ، فلعله وقع مقترناً ، والراوي لم يرد اقترانه ، وأما وجوب تعريفه لأهل التواتر فتحكُّم ، بل اذاكلفهم العمل جاز تكليفهم بقول عدل واحد ، ثم لعله ألقاه الى عدد التواتر فماتوا قبل النقل أو نَسُوا أو هُمْ أحياء لكن ما لقينا منهم الا واحداً .

وحجة المقدمين للخبر : أن الصحابة ذهبت اليه ، فخصصوا عموم قوله تعالى : (وأحلَّ لكم ما وراء ذلكم)[1] برواية أبي هريرة : (أن المرأة لا تنكح على عمتها وخالتها)[2] وعموم آية المواريث بروايته عنه عليه السلام أنه (لا يرث القاتل)[3] و (العبد)[4] (ولا أهل ملتَّين)[5] الى نظائر لا تحصى .

---

(١) سورة النساء آية (٢٤) .
(٢) تقدم ذكره .
(٣) تقدم ذكره .
(٤)
(٥) روى أبو داود : حدثنا موسى بن اسماعيل ثنا حماد عن حبيب المعلم عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عبدالله بن عمرو قال : قال رسول الله صلي الله عليه وسلم : (لا يتوارث أهل ملتين شتى) . ج ١٢٥/٣ ، ١٢٦/رقم ٢٩١١ . ورواه أحمد من طريق سفيان عن يعقوب بن عطاء وغيره عن عمرو بن شعيب . بدون لفظ (شتى) . ج ١٧٨/٢ ، ورواه أيضا من طريق روح ثنا شعبة ثنا عامر الاحول عن عمرو بن شعيب كلفظ أبي داود . ج ١٩٥/٢ ، ومن طريق آخر عن عمرو بن شعيب أيضا رواه البيهقي بلفظ أبي داود . ومن طريق آخر عن عمرو أيضا بلفظ (... ولا يتوارثون أهل ملتين) ج ٢١٨/٦ . وروى ابن ماجة من طريق آخر عن عمرو بلفظ (لا يتوارث أهل ملتين) . ج ٩١٢/٢/رقم ٢٧٣١ . ورواه الترمذي من حديث جابر ج ١٨٣/٣ بهامش التحفة . وروى الحاكم والبيهقي

واعترض عليهم بأن هذا ليس قاطعاً بأنهم رفعوا العموم بمجرد قول الراوي ، بل ربما قامت الحجة عندهم على صحة قوله بقرائن وأدلة سوى مجرد قوله ٠

وحجة أهل التوقف ، وهو اختيار القاضي : أن العموم وحده دليل مقطوع الأصل مظنون الشمول ، والخبر وحده مظنون الأصل مقطوع به في اللفظ والمعنى ، وهما متقابلان ، ولا مرجح ، فيتعارضان ويرجع الى دليل آخر ٠

والمختار أن خبر العدل أولى ، لأن سكون النفس الى رواية عدل واحد كسكونها الى عدلين في الشهادة ، أما اقتضاء آية المواريث الحكم في حق القاتل والكافر فضعيف ، وكلام من يدعي اجمال العموم قوي ، وكلام من لا يجعل خبر الواحد العدل حجة في غاية الضعف ٠

مسألة

اختلف الذاهبون الى حجية كل من العموم والقياس منفرداً في القياس على نص خاص اذا قابل عموم نص آخر ٠ فذهب أبو حنيفة ومالك والشافعي والأشعري الى تقديم القياس على العموم ، والجبائي وابنه وطائفة من المتكلمين والفقهاء الى تقديم العموم ، والقاضي وجماعة الى التوقف ، وقوم الى تقديم القياس الجلي عليه دون الخفي ، وعيسى بن أبان الى تقديم القياس على عموم دخله التخصيص ، دون ما لم يدخله ٠

من طرق عن ابن جريج عن أبي الزبير عن جابر رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : (لا يرث المسلم النصراني الا أن يكون عبده أو أمته) المستدرك ج ٤/٣٤٥ - والبيهقي ج ٦/٢١٨ ٠ وروى الدارمي من حديث محمد بن عيسى ثنا شريك عن الاشعث عن الحسن عن جابر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (لا نرث أهل الكتاب ولا يرثونا الا الرجل يرث عبده أو أمته) ج ٢/٣٧٠ ٠

وحِجاجُ من قدم العموم ثلاث :

« الاولى » :

أن القياس فرع والعموم أصل ، ولا يقدم الفرع على الأصل .

واعترض من وجوه :

« الاول » :

أن القياسَ فرعُ نصٍّ آخر ، لا النص المخصص بـــه ، والنص تارة يخصص بنص وتارة بمعقول نص آخر ، ولا معنى للقياس الا معقول النص وهو الذي يُفهِمُ المرادَ مِنَ النص ، واذا خصصنا بقياس الأرزّ على البرِّ عموم قوله تعالى : (وأحَلَّ اللهُ البيعَ وحَرَّمَ الرِّبا)[1] لـم نخصص الأصلَ بفرعـه ، لأن الأرزّ فرع حديث[2] البرّ لا فرعُ آية احلال البيع .

---

(١) سورة البقرة آية ٢٧٥ .

(٢) أي حديث النهي عن بيع البر بالبر الا مع الحلول والتماثل ، ونصه (ولا البر بالبر الا هاء وهاء)

روى البخاري من طريق عبدالله بن يوسف حدثني مالك بـن أوس سمع ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : (البر بالبـر ربا الا هـاء وهـاء ...) ج ٤/٣١٥ ، ٣١٦ بهامش فتح الباري . من حديث ليث عن ابن شهاب من مالك بـن أوس . والاول اسماعيل حدثني مالك عن ابن شهاب . ورواه مسلم من طريق عن ابن شهاب أيضا ... فقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه : ... فان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : (... والبر بالبر ربا الا هاء وهاء ..) ج ١١/١١ ، ١٢ ورواه من طريق آخر. ورواه الامام أحمد من طريق عن سفيان عن الزهري سمع مالك بن أوس بن الحدثان سمع عمر رضي الله عنه ج ١/٢٤ ، ٤٥ . وابن ماجة من طريق أبي بكر بن أبي شيبة ، وعلي بن محمد ، وهشام بن عمار ، ومحمد بن الصباح قالوا : ثنا سفيان بن عيينة ... كما عند البخاري ومسلم وغيره . سنن ابن ماجة ج ٢/٧٥٧ . وأبـو داود من طريق عبدالله بن سلمة القعنبي عن مالك ج ٢/٢٤٤ .

(الثاني) :

انه يلزم أن لا يخصص القرآن بخبر الواحد لأنه فرع فانه يثبت بأصل من كتاب أو سنّة .

فان قيل : خبر الواحد ثبت بالاجماع لا بالظاهر والنص . قلنا : وكون القياس حجة ثبت أيضاً بالاجماع ، ثم لا مستند للاجماع سوى النص ، فهو فرع الاجماع ، والاجماع فرع النص .

(الحجة الثانية) :

انه انما يطلب بالقياس حكم ما ليس منطوقاً به ، لأن زيداً في قوله اقتلوا المشركين ليس كما في قوله اقتلوا زيداً والأرز في قوله تعالى : (وأحلّ الله البيع)[1] ليس كقوله : يحل بيع الأرز بالأرز متفاضلا ومتماثلا ، فاذا كان كونه مراداً بها مشكوكاً فيه كان كونه منطوقاً مشكوكاً فيه أيضاً ، والدليل عليه جواز تخصيصه بالعقل القاطع ، ودليل العقل لا يجوز أن يقابل النطق الصريح من الشارع ، لأن القطعيات لا تتعارض .

فان قيل ما أخرجه العقل عرف أنه لم يدخل تحت العموم . قلنا : ان أردتم أنه لم يدخل تحت لفظه منعناه أو لم يدخل تحت الارادة فمسلّم ، وكذلك القياس يعرّفنا ذلك ولا فرق .

(الحجة الثالثة) :

انه قال عليه السلام لمعاذ رضي الله عنه : (بم تحكم ؟ فقال : بكتاب الله . قال : فان لم تجد ؟ قال : بسنّة رسول الله . قال : فان لم تجد ؟ قال : أجتهد رأيي)[2] . فأخّر الاجتهاد ، فكيف يقدم على الكتاب ؟ قلنا : كونه مذكوراً في الكتاب مبني على كونه مراداً بالعموم وهو مشكوك

---

(١) سورة البقرة آية ٢٧٥ .
(٢) تقدم ذكره .

فيه ، فكونه في الكتاب مشكوك فيه ، ولذلك جاز لمعاذ رضي الله عنه ترك العموم بالخبر المتواتر ، وخبر الواحد ونص الكتاب لا يترك بالسنَّة ، الا أن تكون السنَّة بياناً لمعنى الكتاب ، والكتاب يبين الكتاب والسنَّة تبين السنَّة تارة بلفظ وأخرى بمعقولة .

وحجاج من قدم القياس اثنتان :

(الأولى) :

أن العموم يحتمل المجاز ، والخصوص والقياس لا يحتمل شيئاً من ذلك ، ولأنه يخصص العموم بالنص الخاص مع امكان كونه مجازاً أو مؤلا فالقياس أولى .

واعترض بأن احتمال الغلط في القياس ليس بأقل من احتمال الخصوص والمجاز في العام ، بل ذلك موجود في أصل القياس وزيادة[1] ضعف ما يختص به من احتمال الخصوص والمجاز ، اذ القياس ربما ينتزع من خبر[2] واحد ، وربما استنبط من ليس أهلا للاجتهاد[3] ، وربما يستدل على اثبات العلة بما يظنه دليلا[4] ، وربما لا يستوفي جميع أوصاف[5] الأصل ، وربما يغلط في الحاق الفرع[6] به ، فمظنة الاحتمال والغلط في القياس أكثر .

(الثانية) :

قولهم : تخصيص العموم بالقياس جمع بينه وبين الكتاب وهو أولى من تعطيلهما أو تعطيل أحدهما .

---

(١) أي مع .
(٢) أي فيتطرق الاحتمال الى أصله .
(٣) فظن أنه من أهله ، ولا حكم لاجتهاد غير الاهل ، والعموم لا يستند الى اجتهاد .
(٤) وليس بدليل .
(٥) فيشذ منه وصف داخل في الاعتبار .
(٦) لفرق دقيق بينهما لم يتنبه له .

وهذا فاسد ، لأن القدر الذي وقع فيه التقابل ليس فيه جمع ، بل هو رفع للعموم وتجريد للعمل بالقياس •

حجة الواقفية :

انهم قالوا : اذا بطل كلام المرجحين وكل من العموم والقياس دليل لو انفرد ولا ترجيح ، فلا يبقى الا التوقف •

فان قيل : هذا يخالف الاجماع ، لأن الأمة أجمعت على تقديم أحدهما ، ولم يذهب أحد قبل القاضي الى التوقف • قلنا : أجاب القاضي بأنهم لم يصرحوا ببطلان التوقف ولم يجمعوا عليه لكن كل واحد رأى ترجيحاً ، والاجماع لا يثبت بمثل ذلك •

وحجة المفرّق بين القياس الجلي والخفي : هي أن جليه قوي ، وهو أقوى من العموم ، والخفي ضعيف •

والمختار أن ما ذكروه غير بعيد ، فان العموم يفيد ظناً والقياس يفيد ظناً ، وقد يكون أحدهما في نفس المجتهد أقوى ، فلزمه اتباعه ، والعموم قد يقوى بظهور قصد التعميم ، وقد يضعف بعدمه بأن يتطرق اليه تخصيصات كثيرة ، فكما أن العمومين أو القياسين اذا تقابلا وجب تقديم أقواهما فكذلك العموم والقياس اذا تقابلا فلأبعد في أن يكون قياس قوي أغلب على الظن من عموم ضعيف أو عموم قوي أغلب عليه من قياس ضعيف ، فنقدم الأقوى ، وان تعادلا وجب التوقف •

فان قيل : فهل يجري هذا الخلاف في تخصيص قياس مستنبط من الاخبار لعمومها ؟ قلنا : نسبة قياس الكتاب الى عموم الكتاب كنسبة قياس الخبر المتواتر الى عمومه وكنسبة قياس خبر الواحد الى عمومه ، والخلاف جار في الكل ، وكذا قياس الخبر المتواتر بالنسبة الى عموم الكتاب ، وقياس نص الكتاب بالنسبة الى عموم الخبر المتواتر ، أما قياس خبر الواحد اذا عارض عموم الكتاب فلا يخفى ترجيح الكتاب عند من لا يقدم خبر الواحد عليه ،

أما من يقدمه فيجوز أن يتوقف في قياسه ، فانه ازداد ضعفاً وبعداً ولكن القياس في معنى الأصل قريب من الأصل ، فلا يبعد أن يكون أقوى في النفس أحيانا من ظن عموم الكتاب ، فالنظر فيه الى المجتهد •

فان قيل : الخلاف في هذه المسألة من جنس الخلاف في القطعيات ، أو في المجتهدات ؟ قلنا : سياق كلام القاضي يدل على أن القول بتقدم خبر الواحد والقياس على عموم الكتاب مما يجب القطع بخطأ المخالف فيه ، لأنه من مسائل الأصول •

وعندي أن الحاق هذا بالمجتهدات أولى ، فان الأدلة من الجوانب متقاربة وغير بالغة مبلغ القطع •

الباب الرابع

في تعارض العمومين ووقت جواز الحكم بالعموم

(وفيه فصول)

الفصل الأول

(في التعارض)

اعلم أن المهم الأول معرفة محل التعارض •

فنقول : كل ما دل العقل على أحد جانبيه فلا مجال فيه للتعارض ، فاذا ورد سمع على خلافه فان لم يكن متواتر فيعلم أنه غير صحيح ، وان كان متواتر فيؤول كقوله تعالى : (الله خالق كل شيء)[1] فيؤول بما سوى ذات القديم وصفاته ، لخروجهما بدليل العقل ، وأما وجود نص متواتر على خلافه فذلك محال •

وأما الشرعيات فاذا تعارض فيها دليلان ، فان امتنع جمعهما فلا بد أن يكون أحدهما ناسخاً للآخر ، فان أشكل التاريخ فيطلب الحكم من دليل آخر ، فان عجزنا عنه فنتخير العمل بأيهما شئنا حيث لا للعمل بهما للتناقض ، ولا لطرحهما للزوم اخلاء الواقعة عن الحكم ، ولا لاستعمال أحدهما بغير مرجح للتحكم ، فتعين التخير الذي يجوز ورود التعبد به ابتداء ، وان أمكن الجمع فهو على مراتب •

(المرتبة الاولى) :

عام وخاص كقوله عليه السلام : (فما سقت السماء العشر)[2] مع قوله : (لا صدقة فيما دون خمسة أوسق)[3] فقد ذكر القاضي أن التعارض واقع ، لامكان كون أحدهما ناسخاً بتقدير ارادة العموم بالعام •

---

(١) سورة الزمر آية ٦٢ •

(٢ ، ٣) تقدم ذكرهما •

واختار أن يجعل الخاص بياناً ، ولا يقدر النسخ الا لضرورة ، فان فيه تقدير دخول ما دون النصاب تحت وجوب العشر ثم خروجه منه ، وذلك لا سبيل الى اثباته بالتوهم من غير ضرورة ٠

(المرتبة الثانية) :

أن يكون اللفظ المؤول قوياً في الظهور بعيداً عن التأويل ، فكلام القاضي فيه أوجه ، ومثاله قوله صلى الله عليه وسلم : (انما الربا في النسيئة)(١) فانه كالصريح في نفي ربا الفضل ، وقوله : (الحنطة بالحنطة مثلا بمثل)(٢) فانه صريح في اثباته ، فيمكن أن يكون أحدهما نسخاً للآخر ، ويمكن أن يكون قوله : (انما الربا في النسيئة)(٣) وارداً في مختلفي الجنس ، بناء على تخرجه على سؤال عنهما أو حاجة خاصة والجمع بهذا التقدير ممكن ٠

والمختار أنه وان بعُد أولى من النسخ ، وللقاضي أن يقول : قطعكم بأنه أراد به مختلفي الجنس تحكم لا يدل عليه قاطع ، ويخالف ظاهر اللفظ المفيد للظن ٠ قلنا : حَمَلَنا عليه ضرورة الاحتراز عن

---

(١) تقدم ذكره ٠

(٢) رواه مسلم من طريق أبي كريب محمد بن العلاء وواصل ابن عبد الاعلى قالا حدثنا ابن فضيل عن أبيه عن أبي زرعة عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (٠٠٠ والحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والملح بالملح مثلا بمثل يداً بيد ، فمن زاد أو استزاد فقد أربى الا ما اختلفت ألوانه) ٠ ومن طريق آخر دون ذكر (يداً بيد) ٠ ج ١١/١٥ بهامش النووي ٠

ورواه الامام أحمد بلفظ (البر بالبر ٠٠ مثلا بمثل ٠٠) ج ٣ـ٤٩ ، ٥٠ ، ٦٦ ، ٩٧ ، من طريق روح ثنا سليمان بن علي ثنا أبو المتوكل الناجي ثنا أبو سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم ٠٠ وعن يزيد ثنا سليمان بن علي ٠٠ وعن وكيع ثنا اسماعيل بن مسلم العبدي ثنا أبو المتوكل الناجي ٠

(٣) تقدم ذكره ٠

النسخ ، فيقول : فما المانع من تقديـر النسخ ، وليس في اثباته ارتكاب محال ولا مخالفة دليل قطعي ولا ظني ، وفيما ذكرتم مخالفة صيغة العموم ودلالة اللفظ ، وهو دليل ظني ، فما هـو الخوف مـن النسخ وامكانه كامكان البيان ؟ فان قلنا : البيان أغلب على عادة الرسول عليه السلام من النسخ وأكثر وقوعاً فله أن يقول : وما الدليل على جواز الأخذ بالاحتمال الأكثر ؟

ولنا مسائل لا نأخذ به فيها ، لكن لنا أن نقول : الظن عبـارة عـن أغلب الاحتمالين ، ولكن لا يجوز اتباعه الا بدليل ، فخبـر الواحـد لا يورث الا غلبة الظن ، لأن صدق العدل أكثر ، وصيغة العموم تتبع ، لأن ارادة معنى يدل عليه الظاهر أغلب ، والفرق بين الفرع والأصل ممكن ، لكن الجمع بينهما أغلب ، واتباع الظن في هذه الأصول ليس لكونه ظناً ، بل لعمل الصحابة به واتفاقهم عليه ، فكذلك نعلم من سير الصحابة رضي الله عنهم أنهم ما اعتقدوا كون القرآن منسوخاً من أوّله الى آخره ، ولم يبق فيه عام لم يخصص الا ألفاظ نادرة مثل : (والله بكل شيء عليم)[1] وورد في الاخبار[2] العام والخاص ، ولا يتطرق اليها النسخ ، وانهم اذا نسخوا شيئاً لـم ينسخوه الا بنص وضرورة ، أمـا بالتوهم فلا ، ولعـل السبب أن في جعلهمـا متضـادين اسقاطهما ، وفي جعـل أحدهما بيـاناً استعمالهما ، واذا تخيرنا بينهما فالاستعمال هو الأصل ، ولا يجوز الاسقاط الا لضرورة .

تنبيـــه

انما يقدر القاضي النسخ بشرط أن يحصل التعارض ، ولا يظهـر دليل على ارادة البيان ، مثال ذلك قوله عليه السلام : (لا تنتفعوا مـن

(١) سورة النساء آية ١٧٦ .
(٢) أي الجمل الخبرية .

الميتة باهاب ولا عصب)[1] وقوله لمَّا مرَّ بشاة لميمونة رضي الله عنها

---

(١) روى أبو داود حدثنا حفص عن عمر ثنا شعبة عن الحكم عن عبدالرحمن بن أبي ليلى عن عبدالله بن عُكيم قال : قرئ علينا كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بأرض جهينة وأنا غلام شاب : (أن لا تستمتعوا من الميتة باهاب ولا عصب) ٠ ج ٤/٦٧ ٠ ومن طريق آخر عن خالد عن الحكم بن عتيبة أنه انطلق هو وناس معه الى عبدالله بن عكيم رجل من جهينة قال الحكم : فدخلوا ٠٠٠ فأخبروني أن عبدالله بن عكيم أخبرهم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب الى جهينة قبل موته ـ بشهر ـ (أن لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب) ٠ ج ٤/٦٧ ٠ ورواه ابن ماجة من حديث عبدالرحمن بن أبي ليلى عن عبدالله بن عكيم : ج ٢//١١٩٤/ رقم ٣٦١٣ ٠ والترمذي ، وقال : هذا حديث حسن ، ويروى عن عبدالله بن عكيم عن أشياخ له هذا الحديث ، وليس العمل على هذا عند أكثر أهل العلم ، وقد روي هذا الحديث عن عبدالله أنه قال : أتانا كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل وفاته بشهرين ٠ سمعت أحمد بن الحسن يقول : كان أحمد بن حنبل يذهب الى هذا الحديث لما ذكر فيه ـ قبل وفاته بشهرين ـ وكان يقول : كان آخر أمر النبي صلى الله عليه وسلم ، ثم ترك أحمد هذا الحديث لما اضطربوا في اسناده حيث روى بعضهم ، وقال : عن عبدالله بن عكيم عن أشياخ من جهيية ٠ ج ٣/٤٥ ، ٤٦ بهامش تحفة الاحوذي ٠ ورواه الامام أحمد في المسند ج ٤/٣١٠ ، ٣١١ ورواه البيهقي ج ١/١٨٠

قال الجاحظ ابن حجر : قال صاحب الامام : تضعيف من ضعفه ليس من قبل الرجال ، فانهم كلهم ثقات ، وانما ينبغي أن يحمل الضعف على الاضطراب كما نقل عن أحمد ٠ ومن الاضطراب فيه ما رواه الطبراني من حديث شبيب بن سعيد عن الحكم عن عبدالرحمن ابن أبي ليلى ، ولفظه جاءنا كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن بأرض جهينة ، اني كنت رخصت لكم في اهاب الميتة وعصبها ، فلا تنتفعوا باهاب ولا عصب ٠ اسناده ثقات ، وتابعه فضالة بن المفضل عند الطيراني في الاوسط ٠ ج١/٤٧ عن التلخيص الحبير ٠

وقال ابن أبي حاتم في العلل : ليست عبدالله بن عكيم صحبة ، وانما رواية كتابة ٠ ج١/٤٧ عن التلخيص الحسر ٠

وقد جاء الاضطراب في المتن والسند ، والعلة الاخرى الاختلاف في الصحبة ٠

تركوها لكونها ميتة : (الا أخذوا إهابها فدبغوه وانتفعوا به)[1] والقاضي يقدر الثاني ناسخاً للأول بشرطين :

أحدهما : أن لا يثبت في اللسان اختصاص اسم الاهاب بغير المدبوغ ، والا فلا تعارض .

والثاني : أن لا يثبت ورود أحدهما متصلا بالآخر ، كما وري عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه عليه السلام مرّ بشاة ميتة لميمونة رضي الله عنها تركوها فقال : (الا أخذوا إهابها فدبغوه وانتفعوا به) ، ثم كتب (لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب)[2] فساق الحديث سيقاً يشعر

قال الخطابي : ومذهب عامة العلماء على جواز الدبغ والحكم بطهارة الاهاب اذا دبغ ، ووهّنوا هذا الحديث ، لان عبدالله بن عكيم لم يلق النبي صلى الله عليه وسلم وانما هو حكاية عن كتاب أتاهم ، فقد يحتمل - لو ثبت الحديث - أن يكون النهي انما جاء عن الانتفاع قبل الدبغ ، ولا يجوز أن تترك به الاخبار الصحيحة التي جاءت في الدباغ ، وأن يحمل على النسخ ، والله أعلم . معالم السنن للخطابي بهامش مختصر أبي داود للحافظ المنذري ج ٦٨/٦ ، وانظر ما بعدها .

(١) حديث ميمونة رضي الله عنها رواه مسلم عن ابن عباس رضي الله عنهما بدل لفظ (.. وانتفعوا به) ، (.. فانتفعوا به) . ورواه بألفاظ ومن طرق متعددة . ج ٥١/٤ ، ٥٢ ، ورواه أبو داود عن ابن عباس رضي الله عنهما قال مسدد ووهب عن ميمونة رضي الله عنهما قالت : ولفظه (.. واستنفعتم به) ج ٦٥/٤ ورواه بألفاظ مختلفة . ورواه الترمذي ج ٤٥/٣ بهامش التحفة .

ورواه الامام أحمد بلفظ (ألا استمتعتم بجلدها) ؟ قالوا : يا رسول الله انها ميتة . قال : (انما حرم أكلها) . ج ٣٢٩/١ . الاوزاعي عن الزهري عن سفيان عن عبيدالله عن ابن عباس .

ورواه الشافعي : أخبرنا مالك عن الزهري .. بلفظ (... فهلا انتفعتم بجلدها .. انما حرم أكلها) . مسند الامام الشافعي ٢٦ .

(٢) تقدم قريباً .

بأنه جرى من النبي عليه السلام متصلا ، فيكون بياناً لا نسخاً ، اذ شرط النسخ التراخي ٠

(المرتبة الثالثة) :

أن يتعارض عمومان وجهيّان ، مثاله قوله عليه السلام : (من بدل دينه فاقتلوه)[1] مع قوله : (نهيت عن قتل النساء)[2] فان الاول يعم

---

(١) رواه البخاري عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما أن علياً رضي الله عنه حرق قوماً فبلغ ابن عباس ، فقال : لو كنت أنا لم أحرقهم لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال : (لا تعذبوا بعذاب الله ولقتلتهم كما قال النبي صلى الله عليه وسلم : (من بدل دينه فاقتلوه) ٠ ج ١٠٦/٦ ٠ ج ١٢٦/١٢ بهامش فتح الباري ٠ ورواه أبو داود ج ١٢٦/٤ ، والترمذي ج ٣٣٧/٢ بهامش تحفة الاحوذي والنسائي ج ١٠٤/٧ وابن ماجة ج ٨٤٨/٢/رقم ٢٥٣٥ والبيهقي ج ١٩٥/٨ وأحمد ج ٢١٧/١ ، ٢٨٢ ، ٢٨٣ من طرق عن أيوب عن عكرمة ٠

وعن أنس أن علياً رضي الله عنه أتى بناس من الزط يعبدون وثناً ٠

رواه أحمد ج ٣٢٢/١ والنسائي ج ١٠٥/٧ وللحديث شواهد عند البيهقي وغيره ٠

(٢) روى البخاري من طريق الليث عن نافع أن عبدالله رضي الله عنه أخبره أن امرأة وجدت في بعض مغازي رسول الله صلى الله عليه وسلم مقتولة فأنكر رسول الله صلى الله عليه وسلم قتل النساء والصبيان) ٠ ومن طريق عبيدالله عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما ٠٠ فنهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قتل النساء والصبيان) ٠ ج ١٠٤/٦ بهامش فتح الباري ٠

ورواه أبو داود ثنا الليث عن نافع عن عبدالله ٠ بنفس اللفظ ٠ وروى من طريق عمر بن المرقع حدثني أبي عن جده رباح بن ربيع قال : كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة (٠٠٠ قل لخالد لا يقتل امرأة ولا عسيفاً) ٠

ومن طريق سفيان عن الزهري عن عبيدالله يعني ابن عبدالله عن ابن عباس عن الصعب بن جثامة أنه سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الدار من المشركين ٠٠٠ قال الزهري : ثم نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد ذلك عن قتل النساء والولدان ٠ ج

النساء والرجال ويخص المرتد ، والثاني يعم المرتد وغيره ويخص النساء ، ومثلهما قوله عليه السلام : (نهيت عن الصلاة بعد العصر)[1] مع قوله : (من نام عن صلاة أو نسيها فليصلّها اذا ذكرها)[2] فالأول يعم الفائتة وغيرها ويخص الصلاة بعد العصر ، والثاني يعم المستيقظ بعد العصر وغيره ويخص الفائتة ، وكذلك قوله تعالى : (وأن تجمعوا بين الأختين)[3] مع قوله تعالى : (أو ما ملكت أيمانكم)[4] فان الأول يعم جمع الأختين في ملك اليمين كالنكاح ويخص الأختين ، والثاني يعم الأختين وغيرهما ويخص ملك اليمين ، والأول محرّم والثاني مبيح ، ففيهما تعارض ، ويدفعه القاضي بتقدير النسخ ، أما على مذهبنا من الحمل على البيان ما أمكن فليس أحدهما أولى من الآخر ما لم يظهر ترجيح ، وقد ظهر هنا ، لأن حفظ عموم (وأن تجمعوا بين الأختين) أولى لمعنيين : أحدهما أنه عموم لم يتطرق اليه تخصيص متفق ، فهو أولى من عوم تطرق اليه ذلك حيث استثنى من حلّ ملك اليمين المشتركة

٣/٥٤ . ورواه الدارمي من طريق علي بن مسهر عن عبيدالله هو ابن عمر بن حفص بن عاصم عن نافع بن عمر رضي الله عنهما قال : (.. فنهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قتل النساء والصبيان) ج ٢/٢٢٢ .

(١) روى الامام أحمد عن زبيعة بن دراج أن علياً رضي الله عنه صلى بعد العصر ركعتين .. وقال : ـ أي عمر بن الخطاب رضي الله عنه ـ أما علمت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ينهانا عنها ؟) . ج ١/١٧ .

وأحاديث النهي عن الصلاة بعد العصر كثيرة منها ما رواه الامام أحمد في مسنده (أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول : لا صلاة بعد صلاة العصر حتى تغرب الشمس ..) ج ١/١٨ . ومن طريق آخر وبلفظ قريب منه في ج١/٢١ . ورواه في ج ١/٥٠ وغيرها .

(٢) تقدم ذكره .

(٣) سورة النساء آية ٢٣ .

(٤) سورة النساء آية ٣ .

والمستبرئة والمجوسية والأخت من الرضاع والنسب وسائر المحارم •

والثاني أن وقله : (وأن تجمعوا)[1] سيق بعد ذكر المحرمات الحاقاً لمحرمات تعم الحرائر والاماء ، وأما قوله : (أو ما ملكت أيمانكم)[2] فلم يُسَق لبيان المحللات قصداً ، بل سيق في معرض الثناء على الحافظين لفروجهم عن غير الزوجات والسراري ، فلا يظهر منه قصد البيان •

فان قيل : هل يجوز أن يتعارض عمومان ويخلو عن دليل الترجيح عندنا ؟ قلنا : قال قوم : لا يجوز ذلك ، لأنه يؤدي الى التهمة ووقوع الشبهة ، لتناقض الكلامين ، وهو منفر عن التصديق والطاعة •

وقولهم فاسد ، بل ذلك جائز وكان مبيّناً لأهل العصر الأول ، وقد خفي علينا لطول المدة واندراس القرائن ، فيكون محنة وتكليفاً علينا •• لنطلب الدليل من وجه آخر للترجيح أو نتخيَّر ، وما ذكروه من التهمة والتنفير فليس بشيء ، فانه كان في ورود النسخ نفرة طائفة من الكفار ، ولم يدل ذلك على استحالته •

---

(١) سورة النساء آية ٢٣ •
(٢) سورة النساء آية ٣ •

الفصل الثاني

في جواز اسماع العموم من لم يسمع الخصوص

قيل : لا يجوز ذلك ، لأن فيه الباساً وتجهيلا ، ونحن نقول : بالجواز بناء على ما ذكرنا من تأخير البيان ، ودليل جوازه وقوعه بالاجماع ، فان من المخصصات ما هي عقلية غامضة ، فالألفاظ المتشابهة في القرآن الموهمة للتشبيه بلغت الجميع ، ولم ينتبهوا للأدلة العقلية الغامضة ، ولم يرد الشرع صريحاً بنفي التشبيه وقطع الوهم •

فان قيل : العقل الذي يدل على التخصيص عتيد لكل عاقل ، فالحوالة عليه ليس بتجهيل • قلنا : وما نفع كونه عتيداً له ولم يزل جهل الأكثرين به ، وكان يزول بالتصريح والنص الذي لا يوهم التشبيه أصلا •

واحتجّ المانعون بشبهتين :

(الاولى) :

أنه لو جاز ذلك أن يسمعهم المنسوخ دون الناسخ والمستثنى دون الاستثناء • قلنا : ذلك جائز في النسخ ، وعلى المكلف العمل بالمنسوخ الى أن يبلغه الناسخ ، وأما الاستثناء فيشترط اتصاله فكيف لا يبلغه ؟

(الثانية) :

قولهم : تبليغ العام دون دليل الخصوص تجهيل ، فانه يعتقد العموم وهو جهل • قلنا : الجهل منه أن يعتقد عمومه جزماً ، وليس له ذلك ، بل ينبغي أن يعتقد أن ظاهره العموم وأنه مكلف بطلب دليل الخصوص الى أن يبلغه أو يظهر له انتفائه ، وبهذا يتبين بطلان ما قيل أنه يجب اعتقاد عموم قوله تعالى : (فتحرير رقبة)[1] قطعاً حتى حتى يكون اخراج الكافرة نسخاً •

---

(١) سورة المجادلة آية ٣ •

الفصل الثالث

في الوقت الذي يجوز للمجتهد الحكم فيه بالعموم

فان قال قائل : اذا لم يجز الحكم بالعام ما لم يظهر انتفاء المخصص فمتى يظهر ذلك ؟ وهل يشترط أن يعلم انتفاء المخصص قطعاً أو يظنه ؟

قلنا : لا خلاف في أنه لا يجوز المبادرة الى الحكم بالعموم قبل البحث عن الأدلة العشرة التي أوردناها في المخصصات ، ولكن المشكل أنه الى متى يجب البحث ؟

وقد ذهبوا فيه على ثلاثة مذاهب :

فقال قوم : يكفيه أن يحصل غلبة الظن بالانتفاء عند الاستقصاء في البحث ، وقوم لا بد من اعتقاد جازم بأنه لا دليل للخصوص ، وقوم لا بد من القطع بانتفاء الأدلة ، واليه ذهب القاضي ، والمشكل حينئذ تحصيل القطع بالنفي ، وقد ذكر القاضي فيه مسلكين :

(الاول) :

أنه اذا بحث في مسألة قتل المسلم بالذمي عن مخصصات قوله عليه السلام : (لا يقتل مؤمن بكافر)(١) ، فقال : هذه مسألة طال فيها خوض العلماء وكثر بحثهم ، فيستحيل عادة أن يشذ عن جميعهم مدركها ، واذ قد علم بطلان المدارك المنقولة عنهم فأقطع بأن لا مخصص لها .

---

(١) روى البخاري من حديث ابن سلام قال أخبرنا وكيع عن سفيان عن مطرف عن الشعبي عن أبي جحيفة قال : قلت لعلي رضي الله عنه : هل عندكم كتاب ؟ قال : لا إلا كتاب الله أو فهم أعطيه رجل مسلم أو ما في هذه الصحيفة ، قال : قلت : وما في هذه الصحيفة ؟ قال : العقل ، وفكاك الاسير ، وأن لا يقتل مسلم بكافر . ج ١٨٢/١ ومن حديث صدقة بن الفضل أخبرنا ابن عيينة عن أبي جحيفة . ج ٢٣٠/١٢ ومن طريق آخر عن أبي جحيفة ج ١١٦/٦ . ورواه أبو داود من طريق آخر وبالفاظ مختلفة ومنها (.. ألا لا يقتل

وهذا فاسد من وجهين :

أحدهما : أنه حجر على الصحابة أن يتمسكوا بالعموم في كل واقعة لم يكثر فيها الخوض ، ولا شك في عملهم مع جواز التخصيص ، بل مع جواز نسخ لم يبلغهم .

الثاني : أنه بعد طول الخوض لا يحصل اليقين ، بل ان سلم انه لا يشذ المخصص عن جميع العلماء فمن أين لقيهم ؟

(المسلك الثاني) :

قال القاضي : لا يبعد أن يدعي المجتهد اليين وان لم يدع الاحاطة بجميع المدارك ، اذ يقول : لو كان الحكم خاصاً لنصب الله عليه دليلا للمكلفين ولبلغهم ذلك .

وهذا أيضاً من الطراز الأول ، فانه لو اجتمعت الأمة على شيء أمكن القطع بأن لا دليل يخالفه ، أما في مسألة الخلاف فكيف يتصور ذلك ؟

والمختار عندنا أن تيقن الانتفاء الى هذا الحد لا يشترط ، وأن المبادرة قبل البحث لا تجوز ، بل عليه تحصيل علم وظن باستقصاء البحث ، أما الظن فبانتفاء الدليل في ذاته ، وأما القطع فبانتفائه في حقه بتحقق عجز نفسه عن الوصول اليه بعد بذل غاية وسعه ، وكذلك الواجب في القياس والاستصحاب وكل ما هو مشروط بنفي دليل آخر .

مؤمن بكافر) ج ٤/ ١٨٠ ، ١٨١ . وروى ابن ماجة بلفظ (لا يقتل مسلم بكافر)) وعن ابن عاس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ((لا يقتل مسلم بكافر) ج٢/ ٨٨٧ ٨٨٨/رقم ٢٦٥٨ ، ٢٦٥٩ ، ٢٦٦٠ . والامام أحمد عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى أن لا يقتل مسلم بكافر . ج ١٧٨/٢ .

الباب الخامس

في الاستثناء والشرط والتقييد بعد الاطلاق

وفيه ثلاثة فصول

الفصل الأول

في حقيقـة الاستثناء وصيغه معروفة

وحده : أنه قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على أن المذكور فيه لم يرد بالقول الأول • ففيه احتراز عن أدلة التخصيص ، اذ قد تكون فعلا ودليل عقل وقرينة ، وان كانت قولا فلا تنحصر صيغه •

واحترزنا بقولنا ذو صيغ محصورة عن نحو رأيت المؤمنين ولم أر زيداً • ويفارق[1] التخصيص باشتراط اتصاله وتطرقه الى الظاهر والنص ، وأما التخصيص فلا يشترط اتصاله ولا يتطرق الى النص ، وفيه احتراز عن النسخ أيضاً • والفرق بين النسخ والاستثناء والتخصيص أن النسخ رفع لما دخل تحت اللفظ ، والاستثناء يمنع دخول ما لولاه لدخل ، والتخصيص يبين كون اللفظ قاصراً عن البعض •

---

(١) الاستثناء •

الفصل الثاني

في شروطه

وهي ثلاثة :

(الاول) :

الاتصال ، ونقل عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه جوّز تأخير الاستثناء ، ولعله لا يصح عنه النقل ، ولو صح حمل على ما اذا نوى ثم أظهر نيته ، فيدين بينه وبين الله تعالى ، ومذهبه أن ما يدين فيه الشخص يقبل دعواه ظاهراً ، والا فيرد عليه اتفاق أهل اللغة على خلافه . وقال قوم : يجوز[1] بشرط أن يذكر عند الاستثناء أني أُريد الاستثناء مما سبق ، وهذا لا يغني ، لأنه لا يسمى استثناء .

واحتجّوا بجواز تأخير النسخ وأدلة التخصيص وتأخير البيان ، وردّ بأنه لا قياس في اللغات ، على أنه لا يشبه أدلة التخصيص ، وقوله الا زيداً متراخياً يخرج عن كونه مفهوماً ، فضلا عن أن يكون اتماماً للكلام الأول .

(الشرط الثاني) :

أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه ، أو يستثنى جزء مما دخل تحت اللفظ كرأيت زيداً الا وجهه ، ومن ههنا قال قوم : ليس من شرط الاستثناء أن يكون من الجنس ، وقال الشافعي رحمه الله : لو قال : عليّ مائة درهم الا ثوباً صح ويكون معناه الا قيمة ثوب ، ولكن اذا ردّ الى القيمة فكأنه تكلّف رده الى الجنس ، ولا حاجة الى ذلك فقد ورد الاستثناء من غيره ولكنه اذ ذاك ليس فيه الاخراج ، اذ المستثنى ما كان ليدخل تحت اللفظ أصلا ، وقد تكلّف قوم جواباً عن ذلك وقالوا : أنه ليس استثناء حقيقة ، بل مجاز ، وهذا خلاف اللغة ، فان الا فيها

---

(١) التأخير .

للاستثناء ، والعرب تسمي ذلك استثناء لكن تقول : هو استثناء من غير الجنس . وجوّز أبو حنيفة رحمه الله استثناء المكيل من الموزون وعكسه، ولم يجوز استثناء غيرهما منهما في الأقادير، وجوّزه الشافعي رحمه الله والأولى التجويز فيها ، لأنه معتاد في كلام العرب ، فوجب قبوله . واختار القاضي أن اطلاق الاستثناء عليه حقيقة ، والأظهر عندي أنه مجاز ، والا في نحوه بمعنى لكن .

(الشرط الثالث)

أن لا يكون مستغرقاً ، فلو قال : لفلان عليّ عشرة الا عشرة لزمته العشرة ، لأنه رفع الاقرار ، والاقرار لا يجوز رفعه ، وكذلك كل منطوق به لا يرفع ، بل يتمم بما يجري مجرى الجزء من الكلام ، وكما أن الشرط جزء منه فالاستثناء جزء منه ، وانما لا يكون رفعاً بشرط أن يبقى للكلام معنى ، أما استثناء الأكثر فالأكثرون على جوازه ، والا شبه عدمه ، لأن العرب تستقبح استثنائه ، بل كثير من أهل اللغة لا يستحسن استثناء عقد صحيح ، بأن يقول : عندي مائة الا عشرة ، بل مائة الا خمسة كما قال تعالى : (فلبث فيهم ألف سنة الا خمسين عاماً)[1] فلو بلغ المائة لقال : فلبث فيهم تسعماة ، ولكن لما كان كسراً استثناه .

واحتجّ المجوّزون بأنه لما جاز استثناء الأقل جاز استثناء الأكثر .

وهذا قياس فاسد ، كقول القائل : اذا جاز استثناء البعض جاز استثناء الكل ، ولا قياس في اللغة ، ثم كيف يقاس ما كرهوه على ما استحسنوه ، وبقوله تعالى : (قم الليل الا قليلا نصفه)[2] ولا فرق بين استثناء النصف والأكثر ، فانه ليس بأقل .

(١) سورة العنكبوت آية (١٤) .
(٢) سورة المزمل آية (٢) .

والجواب أن ذلك بمعنى قم نصفه وليس باستثناء ، والأولى عندنا أن هذا استثناء صحيح ، وان كان مستكرهاً فاذا قال : عليَّ عشرة الا تسعة فلا يلزمه بالاتفاق الا درهم ، ولا سبب له الا أنه استثناء صحيح وان كان قبيحاً وانما المستحسن استثناء الكسر ، وأما قوله عشرة الا أربعة فليس بمستحسن ، بل ربما يستنكر ، لكن الاستنكار على الأكثر أشد ، وكلما ازداد قلة ازداد حُسناً .

الفصل الثالث

في تعقيب الجمل بالاستثناء ، الاستثناء الوارد بعدها

قال قوم : يرجع الى الجميع ، وقول يقصر على الأخير ، وقوم : يحتمل كليهما ، فيتوقف الى قيام دليل .

وحجج القائلين بالشمول ثلاث :

(الاولى) :

لا فرق بين أن يقال : اضرب الجماعة التي منها قَتَلَةٌ وسَرَقَةٌ وزُناةٌ الا من تاب ، وبين قوله : عاقِب من قتل وسرق وزنا الا مَنْ تاب . واعترض بأنه لا مجال للقياس في اللغة .

(الثانية) :

أن أهل اللغة مُطبِقون على أن تكراره عقب كل جملة نوع من اللكنة ، فيجب الاكتفاء بذكره بعد الجملة الأخيرة لتعرف شمول الاستثناء .

(الثالثة) :

أنه لو قال : والله لا آكل الطعام ولا دخلت الدار ولا كلّمت زيداً ان شاء الله ، يرجع الاستثناء الى الجميع ، وكذلك الشرط عقبها يرجع اليها ، كقوله : اعط العلوية والعلماء ان كانوا فقراء ، وهذا مما لا يسلّمه الواقفية ، بل يقولون : هو متردد بين الشمول والاقتصار ، والشك كاف في استصحاب الأصل من براءة الذمة في اليمين ومنع الاعطاء الا عند الاذن المستيقن ، ومن سلّم من المخصصة ذلك أشكل عليه الأمر ، الا أن يجيب باظهار دليل فقهي يقضي في الشرط خاصة دون الاستثناء .

وحجّة المخصصة بالأخيرة ثنتان :

« الاولى » :

أن المعمّين انما عمّموا لأن الجمل غير مستقلة ، فصارت جملة واحدة بالواو العاطفة ونحن اذا خصصناها بالأخيرة جعلناها مستقلة •

وهذا فاسد لأنه تقرير علة للخصم واعتراض عليهم ، ولعلّهم لا يعللون بها ، ثم علة عدم الاستقلال انه لو اقتصر عليه لم يفد ، وهذا لا يندفع بتخصيص الاستثناء به •

« الثانية » :

ان اطلاق الكلام الأول معلوم ، ودخوله تحت الاستثناء مشكوك ، فلا ينبغي أن يخرج منه ما دخل فيه الا بيقين •

وهذا فاسد من أوجه •

« الاول » :

انا لا نسلّم اطلاق الأول قبل تمام الكلام وما تم حتى أُرْدِف باستثناء يرجع اليه عند المعمم ، ويحتمل الرجوع اليه عند المتوقف •

« الثاني » :

أنه لا يتعين رجوعه الى الأخيرة ، بل يجوز رجوعه الى الأول فقط ، فكيف نسلم اليقين ؟

« الثالث » :

أنه لا يسلّم ما ذكروه في الشرط والصفة ، ويسلّم أكثرهم عموم ذلك ويلزمهم قصر الجمع على الاثنين أو الثلاثة ، لأنه المستيقن •

وحجة الواقفية أنه اذا بطل التعميم والتخصيص لأن كلا تحكم ، ورأينا العرب تستعمل كل واحد منهما ، ولا يمكن الحكم بأن أحدهما حقيقة والآخر مجاز ، فيجب التوقف ، الى أن يثبت نقل متواتر به ، وهذا هو الأحق • واذا وجب رفع التوقف فمذهب المعمّمين أولى ، لظهور

الواو في العطف ، وذلك يوجب نوعاً بين الاتحاد بين المتعاطفين ، لكنها تحتمل الابتداء أيضاً ، والذي يدل على أن التوقف أنه ورد في القرآن جميع[1] الأقسام ، من الشمول والاقتصار على الأخير والرجوع الى بعض الجمل السابقة .

القول في دخول الشرط على الكلام

الشرط ما يعدم المشروط عند عدمه ، ولا يلزم وجوده من وجوده ، وبه يفارق العلّة ، ثم هو عقلي كالحياة للعلم وشرعي كالطهارة للصلاة ولغوي كأن جئتني أكرمتك ، فان مقتضاه لغة اختصاص الاكرام بالمجيء ، فانه ان كان يكرمه دون المجيء لم يكن كلامه اشتراطاً ، فنزل الشرط منزلة تخصيص العموم والاستثناء ، وكل من الشرط والاستثناء يدخل

---

(١) كقوله تعالى : (فاجلدوهم ثمانين جلدة ...) الآية ، فقوله : (إلا الذين تابوا) لا يرجع الى الجلد ويرجع الى الفسق ، وهل يرجع الى الشهادة ؟ ففيه خلاف

وقوله تعالى : (فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى أهله الا أن يصدقوا) وهذا يرجع الاخير هو الدية ، لان التصدق لا يؤثر في الاعتاق .

وقوله تعالى : (فكفارته اطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام) فقوله : (فمن لم يجد) يرجع الى الخصال الثلاث .

وقوله : (واذا جاءهم أمر من الامن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه الى الرسول والى أولي الامر منهم لعلمه ... الا قليلا) فهذا يبعد حمله على الذي يليه ، لأنه يؤدي الى أن لا يتبع الشيطان بعض من لم يشمله فضل الله ورحمته ، فقيل : انه محمول على قوله : (لعلمه الذين يستنبطونه منهم) ، (الا قليلا منهم) لتقصير واهمال وغلط . وقيل : انه يرجع الى الاخير ، ومعناه ، ولولا فضل الله عليكم ورحمته ببعثة محمد صلى الله عليه وسلم لاتبعتم الشيطان الا قليلا قد كان تفضل عليهم بالعصمة من الكفر قبل البعثة ، كأويس القرني وزيد بن عمرو بن نفيل وقس بن ساعدة وغيرهم ممن تفضل الله عليهم بتوحيده واتباع رسوله قبله .

على الكلام فيغيره عمّا كان يقتضيه لولا الشرط والاستثناء حتى يجعله متكلماً بالباقي ، لا أنه مخرج من كلامه ما دخل فيه ، فانه لو دخل لما خرج ، نعم كأن يقبل القطع في الدوام بطريق النسخ ، فاذا قلت : أنتِ طالق ان دخلتِ الدار ، فمعناه أنكِ عند دخول الدار طالق ، فكأنه لم يتكلم بالطلاق الاّ بالاضافة الى حال الدخول ، أما أن نقول تكلم بالطلاق عامّاً مطلقاً دخل أو لم يدخل ، ثم أخرج ما قبل الدخول ، فليس هذا بصحيح ٠

فان قيل : قوله : فاقتلوا المشركين الا أهل الذمة ، أو ان لم يكونوا ذميين فلفظ المشركين متناول للجميع ولآهل الذمة ، لكن خرج أهل الذمّة باخراجه بالشرط والاستثناء ٠ قلنا : هو كذلك لو اقتصر عليه ، ولذلك يمتنع الاخراج بالشرط والاستثناء منفصلا ، ولو قدر على الاخراج لم يفرق بين المنفصل والمتصل ، ولكن اذا لم يقتصر وألحق به ما هو جزء منه غيَّر الكلام فجعله كالناطق بالباقي ورفع دخول البعض ، ومعنى الرفع أنه كان يدخل لولا الشرط والاستثناء ، فاذا لحق قبل الوقوف رَفَعا ، فقوله تعالى : (فويل للمصلّين)[1] لا حكم له قبل اتمام الكلام ، فاذا تم الكلام كان الويل مقصوراً على من وجد فيه شرط السهو والرياء ، لا أنه دخل فيه كل مُصَلّ ثم خرج البعض ٠

هكذا ينبغي أن تفهم حقيقة الاستثناء والشرط ، فاعلموه ترشدوا ٠

القول في المطلق والمقيّد

اعلم أن التقييد اشتراط ، والمطلق محمول على المقيد ان اتحد الموجِب والموجَب ، كما لو قال : (لا نكاح الا بولي وشهود)[2]

(١) سورة الماعون آية (٤) ٠

(٢) تقدم ٠

وقال : (لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل)[١] فلو قال في كفار القتل : (فتحرير رقبة)[٢] ثم قال : (فتحرير رقبة مؤمنة)[٣] فيكون هذا اشتراطاً ينزل عليه الاطلاق ، أما اذا اختلف الحكم ، كالظهار والقتل فقال قوم : يحمل المطلق على المقيد من غير حاجة الى دليل ، كما لو تحدث الواقعة •

وهذا تحكم محض يخالف وضع اللغة ، اذ لا يتعرض القتل للظهار ، فكيف يرفع الاطلاق الذي فيه ، والأسباب المختلفة تختلف في الأكثر شروط واجباتها ، على أنه يلزم من هذا تناقض ، فان الصوم مقيَّد بالتتابع في الظهار وبالتفريق في الحج ومطلق في اليمين ، فليت شعري على أي المقيدين يحمل ؟

فقال قوم : لا يحمل المطلق على المقيد أصلا وان قام دليل القياس ، لأنه نسخ ولا سبيل الى نسخ الكتاب به ، والى هذا ذهب أبو حنيفة رحمه الله ، اذ جعل الزيادة على النص نسخاً • وقال الشافعي رحمه الله : ان قام دليل حمل عليه ولم يكن فيه الا تخصيص العموم ، وهذا هو الطريق الصحيح •

فان قيل : انما يطلب بالقياس حكم ما ليس منطوقاً به في كفارة الظهار ، ومقتضاها أجزاء الكافرة • قلنا : بيّنا أن كون الكافرة منطوقاً بها مشكوك فيه ، اذ ليس تناول عموم الرقبة له كالتنصيص على الكافرة ، وقد كشفنا الغطاء في مسألة تخصيص عموم القرآن بالقياس •

---

(١) تقدم •
(٢) سورة المجادلة آية (٤) •
(٣) سورة النساء آية (٩٢) •

الفن الثاني

فيما يقتبس من الألفاظ من حيث فحواها واشارتها

وهي خمسة أضرب :

(الضرب الاول) :

ما يسمى اقتضاء : وهو ما لا يدل عليه اللفظ ولا يكون منطوقاً به ، لكن يكون من ضرورته ، أما لأنه يمتنع صدق المتكلم بـه أو وجود الملفوظ شرعاً أو ثبوته عقلا الا بـه ، مثال الأول كقوله عليه السلام : (لا صيام لمن لم يبيِّت الصيام من الليل)(١) ، فانه نفى الصوم ، ولا ينتفي بصورته ، فمعناه لا صيام صحيح أو كامل ، فيكون المنفي حكم الصوم لا نفسه ، والحكم غير منطوق به ، لكن لا بد منه لتحقيق صدق الكلام .

فعن هذا قلنا : لا عموم له ، لأنه ثبت اقتضاء لا لفظاً ، وهذا المثال انما يصح على مذهب من ينكر الأسماء الشرعية ، أما من جعل الصوم عبارة عن الصوم الشرعي ، فيكون انتفاؤه بطريق النطق لا الاقتضاء ، ومثاله حينئذ كقوله عليه السلام : (رفع عن أُمتي الخطأ والنسيان)(٢) ، ومثال الثاني كقول القائل : أعْتِق عبدك عني ، فانه يتضمن الملك ويقتضيه ولم ينطق به ، ولكن شرط نفوذ العتق المنطوق به شرعاً تقدم الملك ، فكان ذلك مقتضى اللفظ . ومثال الثالث قوله تعالى : (حرّمت عليكم أمهاتكم)(٣) فانه يقتضي اضمار الوطء لأن ذوات الأمهات أعيان ، ولا يعقل تعلق الأحكام الا بأفعال المكلفين ، فاقتضى اللفظ فعلا وصار ذلك هو الوطء بعرف الاستعمال ، وكذلك قوله تعالى : (حرّمت عليكم

---

(١) تقدم ذكره .
(٢) تقدم ذكره .
(٣) سورة النساء آية ٢٣

الميتة والدم)[1] وقولـه : (حلّت لكم مهيمة الأنعـام)[2] أي أكلهـا ، ويقرب منه (واسأل القرية)[3] أي أهلهـا اذ لا يعقـل السؤال عنها ، فلا بد من الاضمار ، ويجوز أن يلقب هذا بالاضمار دون الاقتضاء •

(الضرب الثاني) :

ما يؤخذ من اشارة اللفظ ، أي ما يتبعه من غير تجريد قصد اليه •

ومن أمثلتهـا تمسك العلماء في تقدير أقل الطهر وأكثـر الحيض بخمسة عشر يوماً بقوله عليه السلام : (انّـهن ناقصات عقـل وديـن ، فقيل : ما نقصان دينهن ؟ فقال : تقعد احداهن في قعر بيتها شطر دهرهـا لا تصلي ولا تصوم)[4] • فانه وان سيق لبيان نقص الدين قصداً حمل به اشارة الى أكثر الحيض وأقل الطهر ، وانه لا يكون فوق شطر الدهر

---

(١) سورة البقرة آية (١٧٣) •

(٢) سورة المائدة آية (١) •

(٣) سورة يوسف آية (٨٢) •

(٤) روى البخاري من طريق سعيد بن أبي مريم قال : أخبرنا محمد بن جعفر قال : أخبرني زيد هو ابن أسلم عن عياض بن عبدالله عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال : خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم في أضحى أو فطر الى المصلى فمر على النساء فقال : (••• ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم مـن احداكن) قلن : وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسـول الله ؟ قـال : (أليس شهادة المرأة نصف شهادة الرجل ؟) قلن : بلى • قـال : (فذلك من نقصان عقلها ، أليس اذا حاضت لم تصل ولم تصم) ؟ قلن : بلى • قال : (فذلك من نصقان دينها) ج ١/٣٤٥ ، ٣٤٦ بهامش الفتح • وروى بعضه (أليس اذا حاضت لـم تصـل ولـم تصم ؟ فذلك من نقصان دينها) • ج ٤/١٦٧ بنفس الطريق • ورواه مسلم عن طريق آخر مع اختلاف يسـير في الالفاظ وذكر عن الحسن بن علي الحلواني وأبي بكر بن اسحق قالا : حدثنا ابن أبي مريم به • ج ٢/٦٥ ، ٦٦ ، ٦٧ • وذكر غيرهما • وابن ماجـة ج ٢/١٣٢٦/رقم ٤٠٠٣ ، وهو عند مسلم وبدل لفظ (وم ارأيت) (ما رأيت) •
ورواه الامام احمد من طريق هارون بن معروف ،

وهو خمسة عشر يوماً من الشهر ، اذ لو تصور الزيادة لتعرض بها عند قصد المبالغة في نقصان دينهن .

ومنها تمسّك الشافعي رضي الله عنه في تنجس الماء القليل بقليل النجاسة بقوله عليه الصلاة السلام : (اذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده في الاناء حتى يغسلها ثلاثاً فانه لا يدري أين باتت يده)[1] . فقال : لولا أن يقين النجاسة ينجّس لم يكن توهّمها يوجب الاستحباب .

ثنا ابن وهب وقال مرة حيوة عن ابن الهاد عن عبدالله بن دينار عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : جـ٢/٦٦ ورجاله رجال الصحيحين – وحيوة ثقة ، وروى عنه الليث وغيره كثيرون ، جـ٣/٦٩ تهذيب التهذيب . واللفظ كلفظ مسلم وابن ماجة مع اختلاف يسير جدا في اللفظ .

ورواه من طريق سليمان انبأنا اسماعيل اخبرني عمرو – يعني ابن أبي عمرو عن سعيد المقبري عن ابي هريرة . وفيه قصة طويلة لزينب زوج ابن مسعود رضي الله عنه .... فأخذت حليا فقال ابن مسعود فأين تذهبين بهذا الحلي ؟ فقالت : أتقرب به الى الله عز وجل ورسوله لعل الله ان لا يجعلني من أهل النار ... فذهبت تستأذن على النبي صلى الله عليه وسلم ، فقالوا للنبي صلى الله عليه وسلم : هذه زينب تستأذن يارسول الله فقال : (أي الزيانب هي) ؟ فقالوا : امرأة ابن مسعود فقال : (ائذنوا لها) فدخلت على النبي صلى الله عليه وسلم فقالت : يارسول الله اني سمعت منك مقالة فرجعت الى ابن مسعود فحدثته واخذ حليا أتقرب به الى الله واليك رجاء ان لايجعلني الله من اهل النار ...) جـ٢/٣٧٣ . وسليمان هو ابن داود العتكي . وهو حافظ ثقة . جـ٤/١٩١ تهذيب التهذيب . وبقية رجاله رجال الصحيحين .

(١) رواه البخاري والشافعي في الام من طريق مالك عن أبي الزناد عن الاعرج عن أبي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : (...واذا استيقظ أحدكم من نومه فليغسل يده قبل أن يدخلها في الاناء فانه لايدري أين باتت يده) جـ١/٢٢٩ ، ٢٣٠ بهامش الفتح . الام جـ١|٢٤ .

ورواه مسلم من حديث عبدالله بن شقيق عن أبي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال : (اذا استيقظ احدكم من نومه فلا يغمس يده في الاناء حتى يغسلها ثلاثا ، فانه لايدري اين باتت يده) جـ٣|١٧٨ بهامش النووي .

ومنها تقديره لأقل الحمل بستة أشهر أخذاً من قوله تعالى : وحمله وفصاله ثلاثون شهراً)[1] ، وقوله : (وفصالُه في عامين)[2] .

ومنها المصير الى صحة صوم من أصبح جنباً لأنه قال تعالى : (وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر)[3] . وقال : (فالآن باشروهنّ)[4] ، ثم مدّ الرخصة الى أن يتبين الخيط الأبيض من الخيط الأسود ، فتشعر الآية بجواز الأكل والشرب والجماع في جميع الليل باشارة اللفظ .

« الضرب الثالث » :

فهم التعليل من اضافة الحكم الى الوصف المناسب ، كقوله تعالى : (والسارق والسارقة فأقطعوا أيديهما)[5] ، (الزانية والزاني فأجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة)[6] ، فانه كما فهم وجوب القطع والجلد على السارق والزاني وهو المنطوق فهم كون السرقة والزنا علة للحكم ، وكونه علة غير منطوق به لكن يسبق الى الفهم من فحوى الكلام ، وقوله تعالى :

ورواه أبو داود من طريق مسدد ثنا أبو معاوية عن الاعمش عن ابي رزين وابي صالح عن ابي هريرة : ورجاله روي عنهم مسلم في صحيحه وغيره . ورواه النسائي من طريق حدثنا سفيان عن الزهري عن ابي سلمة عن ابي هريرة . ج١/٦ والشافعي من نفس الطريق ج١/٢٤ الام . ورواه ابن ماجة من طريق عن سالم عن ابيه . بلفظ (اذا قام احدكم من النوم فأراد ان يتوضأ فلا يدخل يده في الاناء حتى يغسلها فانه لايدري اين باتت يده ولا على ما وضعها) . ج١/١٣٩ . وفي الزوائد اسناده صحيح على شرط مسلم . ورواه الامام احمد من طرق وبالفاظ مختلفة . ج٢/٤٠٣ و ج٢|٤٥٥ من طريق رجاله ثقات في مسلم وغيره . وكذلك ج٢|٤٧١ من طريق آخر صحيح ومن ج٢/٥٠٧ .

(١) سورة الاحقاف آية ١٥ .
(٢) سورة لقمان آية ١٤ .
(٤) سورة البقرة آية ١٨٧ .
(٥) سورة المائدة آية ٣٨ .
(٦) سورة النور آية ٢ .

(ان الأبرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم)[1] أي لبرّهم وفجورهم ، وكذلك كل ما خرج مخرج المدح والذم والترغيب والترهيب ، وهذا قد يسمى ايماءً واشارة كما يسمى فحوى الكلام ولحنه ، واليك الخيرة في التسمية بعد الوقوف على الحقيقة .

(الضرب الرابع) :

فهم غير المنطوق به من المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده ، كفهم تحريم الشتم والقتل والضرب من قوله تعالى : (فلا تقل لهما أُفٍ)[2] وتحريم اتلاف مال اليتيم واحراقه من قوله تعالى : (ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً)[3] وفهم ما وراء الذرّة من قوله تعالى : (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره)[4] .

فان قيل : هذا من قبيل التنبيه بالأدنى على الأعلى . قلنا : لا حجر في هذه التسمية ، لكن يشترط أن يفهم أن مجرد ذكر الأولى لا يحصل هذا التنبيه ما لم يفهم الكلام وما سيق له ، فلولا معرفتنا بأن الآية سيقت لتعظيم الوالدين واحترامهما لما فهمنا منع الضرب والقتل من منع التأفيف .

فان قيل : الضرب حرام قياساً على التأفيف ، لأن التأفيف انما حرم للايذاء ، وهذا الايذاء فوقه . قلنا : ان أردت بكونه قياساً أنه محتاج الى تأمل واستنباط علة فهو خطأ ، أو أنه مسكوت فهم من منطوق فهو صحيح ، بشرط أن يفهم أنه أَسْبَق الى الفهم من المنطوق أو هو معه وليس متأخراً عنه .

---

(١) سورة الانفطار آية ١٣ـ١٤ .
(٢) سورة الاسراء آية ٢٣ .
(٣) سورة النساء آية ١٠ .
(٤) سورة الزلزلة آية ٧ .

وهذا قد يسمى مفهوم الموافقة ، وقد يسمى فحوى اللفظ ، ولكل فريق اصطلاح .

(الضرب الخامس)

المفهوم ، ومعناه الاستدلال بتخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عمَّا عداه ، وربما سمي هذا دليل الخطاب . وحقيقته أن تعليق الحكم بأحَدِ وصفي الشيء هل يدل على نفيه عمَّا يخالفه في الصِّفة ؟

فقال الشافعي ومالك والأكثرون من أصحابهما : نعم ، واليه ذهب الأشعري ، اذ احتجَّ في اثبات خبر الواحد بقوله تعالى : (ان جاءكم فاسق بنبأ فتبيَّنوا)[1] . وقال : هذا يدل على أن العدل بخلافه ، وقال جماعة من المتكلمين ومنهم القاضي وجماعة من حذاق الفقهاء ومنهم ابن شريح : ان ذلك لا دلالة له ، وهو الأوجه عندنا .

ويدل عليه مسالك :

(المسلك الاول) :

ان اثبات زكاة السائمة مفهوم ، أما نفيُها عن المعلوفة اقتباساً من مجرد الاثبات لا يعلم الا بنقل من أهل اللغة متواترٍ أو جارٍ مجرى المتواتر كعلمنا بأن قولهم : ضروب وقتول للتكثير ، وأن قولهم عليم وأعلم وأقدر للمبالغة ـ أعني الأفعل ـ أما نقلُ الآحاد فلا يكفي ، اذ الحكم على لغة ينزل عليها كلام الله تعالى بقول الآحاد مع جواز الغلط لا سبيل اليه .

فان قيل : فَمَن نفى المفهوم افتقر الى نقل متواتر أيضاً . قلنا : لا حاجة الى حجة فيما لم يضعوه ، وانما هي على من يدَّعي الوضع .

---

(١) سورة الحجرات آية ٦ .

(المسلك الثاني) :

حسن الاستفهام . فان من قال : ان ضربك زيد عامداً فاضربه حَسُن ان يقول : فان ضربني خطأً أفأضربه ؟ وحُسْنُه يدل على أن ذلك غير مفهوم ، فانه لا يحسن في المنطوق ، وحسن في المسكوت عنه .

فان قيل : حَسُن ، لأنه قد يراد به النفي مجازاً . قلنا : الأصل انه اذا احتمل ذلك كان حقيقة ، وانما يراد الى المجاز بضرورة دليل ، ولا دليل .

(المسلك الثالث) :

انّا نجدهم يعلّقون الحكم على الصفة تارة مع مساواة المسكوت عنه للمنطوق وتارة مع المخالفة ، فالثبوت للمذكور معلوم منطوق ، والنفي عن المسكوت محتمل ، فليكن على الوقف الى البيان بقرينة زائدة ودليل آخر .

أما دعوى كونه مجازاً عند الموافقة وحقيقة عند المخالفة فتحكم بغير دليل ، ويعارضه عكسه من غير ترجيح .

(المسلك الرابع) :

ان الخبر عن ذي الصفة لا ينفي غير الموصوف . فاذا قيل : قام الاسود ، لم يدل على نفيه عن الابيض ، وان منع ذلك مانع لزمه تخصيص اللقب والاسم العلم حتى يكون قولك : رأيت زيداً ، نفياً للرؤية عن غيره ، وقد تبع ذلك بعضهم وهو بُهْتٌ على اللغات كلها ، فان قولك المذكور لا يوجب نفي الرؤية عن ثوب زيد ودابته وخادمه ولا عن غيره ، والا لزمت مفاسد لا تحصى .

فان قيل : هذا قياس الوصف على اللقب ، ولا قياس في اللغات . قلنا : ما قصدنا به الا ضَرْبَ مثالٍ لينتبه به حتى يعلم أن الصفة لتعريف الموصوف فقط ، كما أن أسماء الأعلام لتعريف الأشخاص .

(المسلك الخامس) :

كما أن للعرب طريقاً الى الخبر عن مخبر واحد واثنين وثلاثة اقتصاراً عليه مع السكوت عن الباقي فلها طريق أيضاً في الخبر عن الموصوف بصفة ، فتقول نكحت الثيب واشتريت السائمة ، فلو قال : بعد ذلك نكحت البكر واشتريت المعلوفة أيضاً ما كان مناقضاً للأول ورفعاً له كما لو قال : ما نكحت الثيب وما اشتريت السائمة ، ولو فهم النفي كما فهم الاثبات لكان الاثبات بعده تكذيباً ومضاداً لما سبق .

وقد احتجّ القائلون بالمفهوم بمسالك :

(المسلك الاول) :

أن الشافعي رحمه الله من جملة العرب ومن علماء اللغة ، وقد قال بدليل الخطاب ، وكذلك أبو عبيدة من أئمة اللغة ، وقد قال في قوله عليه السلام : (لَيّ الواجِدِ ظلم)[1] يحل عرضه وعقوبته ، ان دليل خطابه أنّ لَيّ من ليس بواجد لا يحل ذلك منه .

والجواب : أنهما ان قالاه عن اجتهاد فلا يجب تقليدها وقد صرحا بالاجتهاد اذ قالا : لو لم يدل على النفي لما كان للتخصيص بالذكر فائدة .

وهذا الاستدلال في معرض الاعتراض كما سيأتي ، فليس على المجتهد قبول قول من لم تثبت عصمته عن الخطأ في ما يظنه بأهل اللغة أو بالرسول عليه السلام ، وان كان عن نقل فلا يثبت هذا بقول الآحاد ، ويعارضه أقوال جماعة أنكروه .

(المسلك الثاني) :

ان الله تعالى قال : (ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله

---

(١)

لهم)[1] ، فقال عليه السلام : (لأزيدنَّ على السَّبعين)[2] ، فهذا يدل على أن حكم ما عدا السبعين بخلافه .

والجواب من أوجه :

(الاول) :

أن هذا خبر واحد لا تقوم به الحجة في اثبات اللغة ، والأظهر انه غير صحيح ، لأنه عليه السلام أعرف الخلق بمعاني الكلام ، وذكر السبعين جرى مبالغة في اليأس وقطع الطمع عن الغفران .

(الثاني) :

أنه قال : لأزيدنَّ على السَّبعين ، ولم يقل ليغفر لهم ، فما كان ذلك لأنتظار الغفران ، بل لعلَّه كان لاستمالة قلوب الاحياء منهم ، لِما رأى من المصلحة .

(الثالث) :

أن تخصيص نفي المغفرة بالسبعين أدل على جواز المغفرة بعد السبعين أو على وقوعه . فان قلتم على وقوعه فهو خلاف الاجماع ، وان قلتم على جوازه فقد كان الجواز ثابتاً بالعقل قبل الآية فانتفى الجواز المقدر بالسبعين ، والزيادة ثبت جوازها بدليل العقل لا بالمفهوم .

---

(١) سورة التوبة آية ٨٠ .

(٢) روى البخاري من طريق أبي أسامة عن عبيدالله عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما قال : لما توفي عبدالله بن أبي جاء ابنه عبدالله بن عبدالله الى رسول الله صلى الله عليه وسلم (.... انما خيرني الله فقال : (استغفر لهم اولا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة) (وسأزيده على السبعين) . ج٨/٢٥١ ، ٢٥٢ بهامش فتح الباري . وروى العوفي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لما نزلت هذه الآية : (اسمع ربي قد رخص لي فيهم ، فوالله لاستغفرن لهم اكثر من سبعين مرة ...) ج٣/٤٣٢ تفسير ابن كثير .

« المسلك الثالث » :

أن الصحابة قالوا : (الماء من الماء)[1] منسوخ بقوله عليه السلام : (اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل)[2] ، فلو لم يتضمن نفي الماء عن غير الماء لما كان وجوبه بسبب آخر نسخاً له ، فانه لم ينسخ وجوبُه بالماء ، بل انحصاره عليه .

والجواب من أوجه :

« الاول » :

أن هذا نقلُ آحادٍ ، ولا نثبت به اللغة .

« الثاني » :

أنه انما صحَّ عن قوم مخصوصين لا عن كافة الصحابة ، فيكون ذلك مذهباً لهم بطريق الاجتهاد ولا يجب تقليدهم .

---

(١) رواه مسلم من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال : خرجت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الاثنين .... قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (انما الماء من الماء) . جـ٤/٣٦ ، ٣٧ بهامش النووي . والدارمي بلفظ (الماء من الماء) عن ابي ايوب الانصاري جـ١/١٩٤ والامام احمد من طريق فيه رشدين بلفظ الدارمي عن أبي سعيد جـ٣/٢٩ وعن عتبان بن مالك الانصاري رضي الله عنه بنفس اللفظ جـ٤/٣٤٢ ومن طريق اخر جـ٥/٤١٦ واخر جـ٥/٤٢١ .

(٢) روى البخاري من طريق معاذ ... عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : (اذا جلس بين شعبها الاربع ثم اجهدها فقد وجب الغسل) . جـ١/٣٣٧ بهامش الفتح . وهو عند مسلم من طرق ، وفيها (... ومس الختان الختان فقد وجب الغسل) جـ٤/٣٩ وما بعدها بهامش النووي . ورواه ابو داود من طريق شعبة وهشام معا عن قتادة وفيه (اذا الزق الختان بالختان ...) جـ١/٥٦ . والشافعي من طريق (... اذا التقى الختانان أو مس الختان الختان ....) جـ١/٣٦ ألام . والدارمي بنفس الطريق الذي عند ابي داود جـ١/١٩٤ .

(الثالث) :

انه يحتمل انهم فهموا منه ان كل الماء من الماء ، ففهموا من لفظ الماء المذكور أولا العموم والاستغراق لجنس استعمال الماء ، وفهموا أخيراً كون خبر التقاء الختانين نسخاً لعموم الأول ، لا لمفهومه ودليل خطابه ، وكل عام أُريد به الاستغراق فالخاص بعده يكون نسخاً لبعضه ، ويتقابلان ان اتحدت الواقعة •

(الرابع) :

انه نقل عنه عليه السلام أنه قال : (لا ماء الا من الماء)[١] ، وهذا تصريح بطرفي النفي والاثبات كقوله عليه السلام : (لا نكاح الا بولي)[٢] و (لا صلاة الا بطُهورٍ)[٣] •

(الخامس) :

انه قال في رواية (انما الماء من الماء)[٤] ، وقد قال بعض منكري المفهوم : ان هذا للحصر والنفي والاثبات ولا مفهوم للّقبِ ، والماء اسم لقب ، فدل على أنه مأخوذ من الحصر الذي دل عليه الألف واللام ، ولم يقل أحد من الصحابة أن المنسوخ مفهوم هذا اللفظ ، فلعل المنسوخ عمومه أو حصره المعلوم لا بمجرد التخصيص ، والكلام فيه •

(المسلك الرابع) :

قولهم أن يَعْلي بن أُميّة قال لعمر رضه الله عنه : (ما بالنا نقصر وقد امِنّا ؟ فقال : تعجبت مما تعجبت منه ، فَسألتُ النبي صلى الله عليه وسلم فقال : هي صدقة تصدّق الله بها عليكم ، أو على عباده فاقبلوا صدقته)[٥] •

---

(١) تقدم ذكره •
(٢) تقدم ذكره •
(٣) تقدم ذكره •
(٤) تقدم ذكره وهو لفظ مسلم •
(٥) رواه مسلم من طريق عبدالله بن ادريس عن ابن جريج عن ابن أبي عمار عن عبدالله بن بابيه عن يعلى بن امية ، قال : قلت لعمر بن

وتعجبُّهما من بطلان مفهوم تخصيص قوله تعالى : (ان خفتم)[1] ، قلنا : لأن الأصل الاتمام ، واستثنى حالة الخوف ، فكان الاتمام واجباً عند عدم الخوف بحكم الأصل ، لا بالتخصيص •

(المسلك الخامس) :

أن ابن عباس رضي الله عنهما فهم من قوله صلى الله عليه وسلم : (انما الرِّبا في النسيئة)[2] نفي ربا الفضل •

والجواب من أوجه :

(الاول) :

أن غايته أن يكون هذا مذهبه ، ولا حجة فيه •

(الثاني) :

أن جميع الصحابة خالفوه في ذلك •

(الثالث) :

أنه لم يثبت أنه دفع ربا الفضل بمجرد هذا اللفظ ، بل ربما دفعه بدليل آخر وقرينة أخرى •

(الرابع) :

انه لعله اعتقد أن البيع أصله على الاباحة بدليل العقل أو عموم

الخطاب رضي الله عنه (ليس عليكم جناح ان تقصرا من الصلات ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا) ، فقد أمن الناس ، قال : عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال : (صدقة تصدق الله بها عليكم ، فاقبلوا صدقته) • رواه من حديث يحيى عن ابن جريج جـ٥/١٩٦ بهامش النووي •
ورواه ابو داود جـ٢/٣ ، والدارمي جـ١/٣٥٤ ، والشافعي جـ١/١٧٩ الام ، والنسائي جـ٣/١١٦ ، والترمذي جـ٢/٩٢ بهامش التحفة ، واحمد جـ١/٢٥ ، ٣٦ •
وابن حبان بلفظ : (فاقبلوا رخصته) •

(١) سورة النساء آية ١٠١ •
(٢) تقدم ذكره •

﴿ وأحلَّ الله البيع وحرَّم الرِّبا ﴾[1] ، فاذا كان النهي قاصراً على النسيئة كان الباقي حلالاً بهما لا بالمفهوم .

(الخامس) :

أنه روي أنه قال : (لا ربا الا في النسيئة)[2] وهذا نص في النفي والاثبات .

(المسلك السادس) :

انه اذا قال : اشترلي عبداً أسود ، يفهم منه نفي الأبيض . قلنا : هذا باطل ، بل الأصل منع الشراء للغير الا فيما أذِن ، والاذن قاصر ، فبقي الباقي على النفي[3] .

(المسلك السابع) :

هو أن تخصيص الشيء بالذكر لا بد أن تكون له فائدة ، فان استوت السائمة والمعلوفة فَلِمَ خصص الأول بالذكر ؟

والجواب من أوجه :

(الاول) :

ان هذا عكس الواجب ، حيث جعلتم طلب الفائدة طريقاً الى معرفة وضع اللفظ ، وينبغي أن يفهم الوضع أولا ثم ترتبها ، والعلم بالفائدة ثمرة

---

(1) سورة البقرة آية ٢٧٥ .

(2) تقدم ذكره .

(3) وقوله منه درك الفرق بين الابيض والاسود ، وعماد الفرق اثبات ونفي ، ومستند النفي الاصل ، ومستند الاثبات الاذن القاصر ، والذهب انما يتنبه للفرق عند الاذن القاصر على الاسود فأنه يذكر الابيض ، فيسبق الى الاوهام العامية ان ادراك الذهن هذا الاختصاص والفرق من الذكر القاصر ، لا بل هو عند الذكر القاصر ، لكن احد طرفي الفرق حصل من ذكر ، والاخر كان حاصلا في الاصل ، فيذكره عند التخصيص ، فكان حصول الفرق عنده لابه ، فهذا مزلة القدم ، ولأجله غلط كثيرون .

معرفة الوضع •

(الثاني) :

أن عماد هذا الكلام أصلان :

أحدهما : أنه لا بد من فائدة للتخصيص •

والثاني : انه لا فائدة الا اختصاص الحكم ، والأول مسلّم لا الثاني ، فكيف والفوائد غير محصورة ، واختصاص الحكم واحد منها ؟

فان قيل : فلو كان له فائدة سوى الاختصاص لعرفناه • قلنا : ممنوع فلعلّها حاضرة ولم تعثروا عليها ، وعدم العلم بها لا يكون دليلا على عدمها •

(الثالث) :

أن تخصيص اللقب لا يقول به محصّل ، فَلِمَ لم تطلبوا الفائدة فيه ؟ فاذا خصص الأشياء الستة في الرِّبا وعمم الحكم في المكيلات والمطعومات ، فما سببه مع استواء الحكم ؟ فيقال : لعل اليه داعياً من سؤال أو حاجة أو سبب لا نعرفه ، فليكن كذلك في تخصيص الوصف •

(الرابع) :

أن في تخصيص الحكم بالصفة الخاصة فوائد :

الأولى : أنه لو استوعب جميع محل الحكم لم يبق للاجتهاد مجال ، فأراد بالتخصيص عرض المجتهدين لجزكل ثوابه •

الثانية : أنه لو قال : في الغنم زكاة ولم يخصص السائمة لجاز للمجتهد اخراج السائمة عن العموم بالاجتهاد ، فخص السائمة بالذكر لتقاس المعلوفة عليها ان رأى أنها في معناها أو لا تلحق بها ، فتبقى السائمة بمعزل عن محل الاجتهاد •

الثالثة : أن يكون الباعث على التخصيص للأشياء الستة عموم وقوع ، أو خصوص سؤال ، أو وقوع واقعة ، أو اتفاق معاملة فيها ، الى غير ذلك من أسباب لا نعلمها ، وعدم علمنا بها لا يدل على عدمها ، بل نقول : لعل اليه داعياً لم نعرفه ، فكذلك في الأوصاف .

(المسلك الثامن) :

أن التعليق بالصفة كالتعليق بالعلة ، وذلك يوجب الثبوت بثبوت العلة ، والإنتفاء بانتفائها .

والجواب : أن الخلاف في العلة والصفة واحد ، فتعليق الحكم بالعلة يوجب ثبوته بثبوتها ، أما انتفاؤه بانتفائها فلا ، بل يبقى بعد انتفاء العلة على ما يقتضيه الأصل ، كيف ونحن نجوز تعليل الحكم بعلتين ، فلو كان ايجاب القتل بالردة نافياً للقتل عند انتفائها لكان ايجاب القصاص نفياً لذلك ، بل فائدة ذكر العلة معرفة الرابط فقط .

(المسلك التاسع) :

استدلالهم بتخصيصات في الكتاب والسنة خالف الموصوف فيها غير الموصوف بتلك الصفات .

والجواب عنها هو أنها اما لبقائها على الأصل أو لمعرفتها بدليل آخر ، ولو دل ما ذكروه لدل سائر التخصيصات الواردة فيهما على نقيض الحكم المذكور ، وليس كذلك كقوله تعالى : (ومن قتله منكم متعمداً)[1] في جزاء الصيد ، اذ يجب على الخاطىء أيضاً ، وقوله : (ومن قتل مؤمناً خطأً فتحرير رقبة مؤمنة)[2] اذ تجب الكفارة على العامد أيضاً عند الشافعي رحمه الله تعالى ، وأمثالهما كثيرة لا تحصى .

---

(١) سورة المائدة آية ٩٥ .
(٢) سورة النساء آية ٩٢ .

القول في درجات دليل الخطاب

وهي ثمانية :

(الاولى) :

وهي أبعدها ، مفهوم اللقب ، كتخصيص الأشياء الستة في الربا ٠

(الثانية) :

مفهوم الاسم المشتق الدال على جنس ، كقوله : (لا تبيعوا الطعام بالطعام)[١] وهذا أيضاً يظهر الحاقه باللقب ٠

(الثالثة) :

مفهوم الأوصاف التي تطرأ وتزول كقوله عليه السلام : (الثيب أحق بنفسها)[٢] فربما يتقاضى الذهن طلب سبب التخصيص ، واذا لم يجد حمله على انتفاء الحكم ، وهو أيضاً ضعيف ومنشوء الجهل بالباعث عليه ٠

(الرابعة) :

أن يذكر الاسم العام ثم تذكر الصفة الخاصة في معرض البيان ، كما لو قال : في الغنم السائمة زكاة ، فلو كان الحكم يعم الغنم لما أنشأ

---

(١) رواه مسلم عن معمر بن عبدالله قال : كنت اسمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول : (لا تبيعوا الطعام الا مثلا بمثل) ٠

(٢) رواه مسلم عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال : (الثيب احق بنفسها ٠٠٠) ج٩/٢٠٥ بهامش النووي ٠ من طريق سفيان عن زياد بن سعد عن نافع عبدالله بن الفضل سمع نافع بن جبير يخبر عن ابن عباس ٠

وروواه ابو داود ج٢/٢٣٣ والنسائي ج٦/٨٥ بنفس الطريق : (الثيب احق بنفسها ٠٠٠) ورواه الشافعي ج٥/١٧ الام والدارمي ج٢/١٣٨ بنفس الطريق بلفظ (الايم احق بنفسها من وليها ٠٠٠) قال ابو داود : لفظ (أبوها) ليس بمحفوظ ج٢/٢٣٣ وزرواه الترمذي من طريق مالك بن أنس عن عبدالله بن الفضل عن نافع بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما بلفظ : (الايم أحق بنفسها) ج٢/١٨٠ بهامش تحفة الاحوذي ٠

بعدها بياناً بالسائمة ، لكن الصحيح أن مجرد هذا التخصيص من غير قرينة لا مفهوم له ، اذ يجوز أن يكون له سبب سوى اختصاص الحكم لم نعرفه .

(الخامسة) :

الشرط كقوله تعالى : (وان كن أولات حمل فانفقوا عليهن)[1] وقد ذهب ابن شريح وجماعة من منكري المفهوم الى أن هذا يدل على النفي ، والقاضي الى انكاره ، وهو الصحيح عندنا على قياس ما سبق ، لأن الشرط يدل على ثبوت الحكم عند وجود الشرط فقط ، فيقصر عن الدلالة على الحكم عند عدم الشرط ، أما أن يدل على عدمه عند العدم فلا ، وأنكر أبو حنيفة رحمه الله مفهوم هذه الآية ، ويجوز أن نوافق الشافعي رحمه الله في هذه المسألة وان خالفناه في المفهوم من حيث أن انقطاع ملك النكاح يوجب سقوط النفقة الا ما استثنى ، والحامل هي المستثنى فيبقى الحائل على أصل النفي لا بالشرط لكن بانتفاء النكاح الذي كان علة النفقة .

(السادسة) :

نحو قوله عليه السلام : (انما الماء من الماء)[2] ، و (انما الشفعة في ما لم يقسم)[3] ، و (انما الربا في النسيئة)[4] ، و (انما الأعمال

---

(١) سورة الطلاق آية ٦ .
(٢) تقدم ذكره .
(٣) روى البخاري من طريق معمر عن الزهري عن أبي سلمة بن عبدالرحمن عن جابر بن عبدالله رضي الله عنهما قال : قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشفعة في كل ما لم يقسم .... ، ج٤/٣٦٠ بهامش الفتح . وابو داود ج٣/٢٨٥ ، ٢٨٦ . واحمد ج ٣/٢٩٦ ، ٣٩٩ ، وابن ماجة ج ٢ /٨٣٤ / الرقم ٢٤٩٩ ، والبيهقي ج٦/١٠٢ ، ١٠٣ والطحاوي ج٤/١٢٠ ، ١٢١ ، من طرق عن معمر عن الزهري .
(٤) تقدم ذكره .

بالنيات)[1] ، وقد أصر أصحاب أبي حنيفة رحمه الله وبعض المنكرين للمفهوم على انكاره ، وقالوا : انه اثبات فقط ، ولا يدل على الحصر . وأقرّ القاضي بأنه ظاهر في الحصر محتمل للتأكيد ، اذ قوله تعالى : (انما الله اله واحد)[2] يشعر بالحصر ، ولكن قد يقول : انما النبي محمد يريد به الكمال والتأكيد .

وهو المختار عندنا ، ولكن خصص القاضي هذا بقوله : (انما) ولم يطرده في قوله : (الأعمال بالنيات)[3] و (الشفعة في ما لم يقسم)[4] وعندنا أنه يلحق بقوله : (انما) وان كان دونه في القوة ، لكونه ظاهر في الحصر ، للفرق بين قول القائل : زيد صديقي ، وصديقي زيد ، ومنشؤه ان الخبر لا يجوز أخص من المبتدأ ، بل هو أما أعم منه أو مساوٍ له ، فاذا قيل : زيد صديقي جاز أن يكون الصديق أعم من زيد ، واذا قيل : صديقي زيد فلو كان له صديق آخر كان الخبر أخص من المبتدأ، وهو ممتنع فيجب أن يكون الكلام للحصر حتى يتساوى الطرفان .

فان قيل : يجوز أن يُقال صديقي زيد وعمر أيضاً ، ولو كان للحصر لناقضه هذا . قلنا : هو للحصر بشرط أن لا يقترن به ما يغيره ، كما أن العشرة لمعناها بشرط أن لا يتصل بها الاستثناء .

(السابعة) :

مدّ الحكم الى غاية بصيغة الى وحتى كقوله تعالى : (ولا تقربوهن حتى يطهرن)[5] ، وقد أصر على انكاره أصحاب أبي حنيفة وبعض المنكرين للمفهوم ، وقالوا : هذا نطق بما قبل الغاية وسكوت عما بعدها ،

---

(١) تقدم ذكره .
(٢) سورة النساء آية ١٧١ .
(٣) تقدم ذكره .
(٤) تقدم ذكره .
(٥) تقدم ذكره .

فيبقى على ما كان قبل ، وأقرّ القاضي بهذا ، لأن قوله : (حتى يطهرن) ليس كلاماً مستقلا ، فان لم تتعلق بقوله : (ولا تقربوهن) فيكون لغواً من الكلام ، واذا تعلق صحّ ، لما فيه من اضمار ، أي حتى يطهرن فاقربوهنّ ، ولهذا يقبح الاستفهام بعد قوله : لا تعط زيداً حتى يقوم ، بقوله : أأعطه اذا قام ؟

(الثامنة) :

لا عالم الا زيد ، وقد أنكر هذا غلاة المنكرين للمفهوم ، وقالوا : هذا نطق بالمستثنى عنه وسكوت عن المستثنى .

وهذا ظاهر البطلان ، لأن هذا صريح في النفي والاثبات ، فمن قال : ـ لا اله الا الله ـ لم يقتصر على النفي ، بل أثبت لله تعالى الألوهية ونفاها عن غيره . ومن قال : لا فتى الا علي ـ رضي الله عنه ـ فقد نفى وأثبت ، وليس كذلك قوله : (لا صلاة الا بطهر)[1] فان هذا صيغة الشرط[2] ، ومقتضاها نفي المنفي عند انتفاء الشرط ، فليس منطوقاً به ، بل تفسد الصلاة مع الطهارة لسبب آخر .

وهذا على وفق قاعدة المفهوم ، فان اثبات الحكم عند ثبوت وصف لا يدل على ابطاله عند انتفائه ، بل يبقى على ما كان قبل النطق ، وكذلك نفيه عند انتفاء شيء لا يدل على اثباته عند ثبوت ذلك الشيء ، بل يبقى على ما كان قبل النطق ، ويكون المنطوق به النفي عند الانتفاء ، بخلاف لا الله الا الله ، لأنه اثبات ورد على النفي ، والاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي ، وقوله : (لا صلاة الا بطهور)[3] ليس فيه تعرّض للطهارة ، بل للصلاة فقط ، وقوله الا بطهور ليس اثباتاً للصلاة ، بل للطهور الذي لم يتعرض له في الكلام ، فلا يفهم منه الا الشرط .

---

(١) تقدم ذكره .
(٢) أي صيغة تفيد اشتراط الشرط .
(٣) تقدم ذكره .

مسألة

القائلون بالمفهوم أقرّوا بأنه لا مفهوم لقوله تعالى : (وان خفتم شقاق بينهما)[1] لأن الباعث على التخصيص العادة ، لان الخلع لا يجري الا عند الشقاق ، وكذلك قالوا : لا مفهوم لقوله عليه السلام : (صبُّوا عليه ذنوباً من ماءٍ)[2] ، و (ليستنج بثلاثة أحجار)[3] لأن ذكرهما لكونهما غالبين ، واذا سقط المفهوم بمثل هذا فحيث لم يظهر لنا الباعث احتمل أن يكون ثمّ باعث لم يظهر لنا ، فكيف يبنى الحكم على عدم ظهور الباعث لنا ؟

فان قيل : فلو انتفى الباعث واستوت الحاجة في المذكور والمسكوت واستويا في الذكر ولم يكن أحدهما منسياً ، فهل يجوز للنبي أن يخص

---

(١) سورة النساء آية ٣٥ ٠

(٢) روى البخاري عن ابي هريرة رضي الله عنه ٠٠٠ فقال لهم النبي صلى الله عليه وسلم : (دعوه وهريقوا على بوله سجلا من ماء ، أو ذنوبا من ماء ٠٠٠) ج١/٢٧٩ بهامش الفتح ٠ ورواه الامام احمد عنه ايضا (دعوه فاهريقوا على بوله سجل ماء أو ذنوبا ٠٠٠) ٠ ج٢/٢٨٢ من طريق الزهري قال اخبرني عبيدالله بن عبدالله بن عتبة بن مسعود أن ابا هريرة قال : ٠٠٠٠ ورواه أيضا من طريق سفيان عن يحيي عن انيس رضي الله عنه ٠٠٠٠ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (اهريقوا عليه ذنوبا أو سجلا من ماء) ٠ المسند ج٣/١١٠ ٠

(٣) رواه البيهقي والامام الشافعي من حديث القعقاع بن حكيم عن ابي صالح عن ابي هريرة رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : (انما انا لكم مثل الوالد فاذا ذهب احدكم الى الغائط فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها بغائط ولا بول ، وليستنج بثلاث احجار) ٠ سنن البيهقي ج١/١٠٢ الام ج١/٢٢ واللفظ له ٠ وعند ابن ماجة بلفظ (٠٠٠ وأمر بثلاثة احجار ٠٠٠) ٠ ج ١/١١٤ رقم ٣١٣ وروى ما يفيد معناه ، النسائي ج١/٣٨ وابو داود من طريق اخر ج١/٣ ، ١٠ ، ومسلم من طريق اخر ج٣/١٥١ ، ١٥٢ بهامش النووي ٠

أحدهما بالذكر ؟ فان جوّزتم فهو نسبة له الى اللغو والعبث ، وحاشاه ، وكان كقوله : يجب الصوم على الطويل ، وقلنا : وهل يجب على القصير ؟ فقال : نعم ، فقلنا : فَلِمَ خصصت الطويل بالذكر ؟ فقال : بالتَّشهّي ، فلا شك أنه ينسب حينئذ الى خلاف الجد ، كما يقول القائل : اليهودي اذا مات لا يبصر ، فثبت بهذا أن هذا دليل ان لم يكن باعث ، فاذا لم يظهر فالأصل عدمه ، أما اسقاط دلالته لتوهم باعث على التخصيص سوى اختصاص الحكم به فهو رفع للدلالة بالتوهم • قلنا : ما ذكرتموه مسلَّم ، وهو أيضاً جار في تخصيص اللقب ، واليهودي اسم لقب ويستقبح تخصيصه ، ولا مفهوم للقب ، لأن ذلك يحسم سبيل القياس ، وانما اسقط مفهوم اللقب لأنه ليس فيه دلالة من حيث اللفظ ، بل هو نطق بشيء وسكوت عن شيء فينبغي أن يقال : فَلِمَ سكت عن البعض ونطق بالبعض ؟ فنقول : لا ندري ، فان ذلك يحتمل أن يكون بسبب اختصاص الحكم ، ويحتمل أن يكون لسبب آخر ، فلا يثبت الاختصاص بمجرد احتمال ووهم ، وكذلك تخصيص الوصف ، ولا فرق ، فاذن لسنا ندرء الدليل بالوهم ، بل الخصم يبني الدليل على الوهم ، فانه ما لم تنتف سائر البواعث لا يتعين باعث اختصاص الحكم ، وتقدير انتفاء البواعث وهَم مجرد ، وأما قوله : اليهودي اذا مات لا يبصر فليس استقباحه ، للتخصيص ، بل لأنه جلي ، بدليل أنه لو تعرض لمشكل لم يستقبح ، كما لو قال : اذا واقع العبد في الحج لزمته كفارة ، فهذا لا يستقبح وان شاركه الحر •

القول في دلالة أفعال النبي صلى الله عليه وسلم وسكوته واستبشاره
وفيه فصول

الفصل الأول
في دلالة الفعل

ونقدم عليه مقدمة فنقول : لما ثبت ببرهان العقل صدق الأنبياء ، وتصديق الله تعالى اياهم بالمعجزات ، فكل ما يناقض مدلول المعجزة فهو محال عليهم ، ويناقض مدلولها جواز الكفر والجهل بالله تعالى وكتمان رسالة الله والكذب والخطأ والغلط فيما يبلغ والتقصير في التبليغ والجهل بتفاصيل الشرع الذي أمر بالدعوة اليه ، أما فيما يخصه ولا يتعلق بالرسالة فالدال على عصمتهم ليس دليل العقل ، بل التوقيف ، والاجماع دل على عصمتهم عن الكبائر وعما يصغر أقدارهم من القاذورات ، أما الصغائر فقد أنكرها جماعة بناء على أن الذنوب كلها كبائر .

والصحيح أن منها صغائر تكفرها الصلوات الخمس واجتناب الكبائر .

فان قيل : لِمَ لم تثبت عصمتهم عنها بالعقل ولو لم يعصموا لنفرت قلوب الخلق عنهم ؟ قلنا : لأن انتفاء المنفرات ليس بشرط لدلالة المعجزة ، أما السهو والنسيان فلا خلاف في جوازه عليهم فيما يخصهم من العبادات ، كما لا خلاف في عصمتهم عنه فيما يتعلق بتبليغ الشرع والرسالة ، وقد قال قوم : يجوز عليه الخطأ في ما شرعه بالاجتهاد لكن لا يقرّ عليه .

وهذا على مذهب المخطِّئة وأما على مذهب المصوِّبة فلا يتصور الخطأ عنده في اجتهاد غيره ، فكيف في اجتهاده عليه السلام ؟

رجعنا الى المقصود : وهو أفعاله صلى الله عليه وسلم ، فنقول : كل ما عرف بقوله صلى الله عليه وسلم أنه تعاطاه بياناً للواجب كقوله صلى الله عليه وسلم : (صلوا كما رأيتموني أُصلي)[1] أو علم بقرينة أنه امضاء لحكم نازل كقطعه يد السارق من الكوع ، فهذا دليل وبيان ، وما عرف أنه خاصته فلا يكون دليلا في حق غيره ، وغير ما ذكر متردد بين الاباحة والندب والوجوب ، كما هو متردد بين الاختصاص به ومشاركة غيره فيه ، وحمله قوم على الحظر وقوم على الاباحة وقوم على الندب وقوم على الوجوب وقوم على الوجوب في العبادات والندب في العادات ، وهذه كلها تحكمات ، ونفرد كلا منها بالابطال .

أمَّا ابطال الحمل على الحظر : فهو أنه خيال من رأى الأفعال قبل ورود الشرع على الحظر ، قال : وهذا الفعل لم يرد فيه شرع ولا يتعين بنفسه لا اباحة ولا وجوب ، فبقى على ما كان ، فقد صدق في ابقاء الحكم على ما كان ، وأخطأ في قوله : ان الأحكام قبل الشرع على الحظر ، ويعارضه قول من قال : انها على الاباحة .

وأمَّا ابطال الاباحة : فهو أنه أراد به أنه أُطلق لنا مثل ذلك ، فهو تحكم ، أو أن الأصل في الأفعال نفي الحرج ، فبقى على ما كان قبل فهو حق ، وقد كان كذلك قبل فعله ، فلا دلالة لفعله اذاً .

وأما ابطال الحمل على الندب : فهو أنه تحكم ، فانه اذا لم يحمل على الوجوب لاحتمال كونه ندباً فلا يحمل على الندب ، لاحتمال كونه واجباً ، بل مباحاً .

---

(١) تقدم ذكره .

وقد تمسكوا[1] بشبهتين : ب

(الاولى) :

ان فعله يحتمل الوجوب والندب ، والندب أقل الدرجات فيحمل عليه . قلنا : انما صح مـا ذكروه لو كان الندب داخـلا في الوجوب ، ويكون الوجوب ندباً وزيادة ، وليس كذلك ، وأقرب ما قيل فيه الحمل على الندب لا سيما في العبادات ، ولا أقل من الاباحة في العادات .

(الثانية) :

التمسك بقوله تعالى : (لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة)[2] فأخبر أن لنا التأسّي ، ولم يقل : عليكم التأسّي ، قلنـا : الآيـة حجـة عليكم ، لأن التأسّي به انما هو في ايقاع الفعل على مـا أوقعه عليـه ، ان واجباً فواجب أو مندوباً فمندوباً أو مباحاً فمباحاً ، فلا سبيل الى التأسّي به قبل معرفة قصده ، ولا يعرف قصده الا بقوله أو بقرينة .

وأما ابطال الحمل على الوجوب فان ذلك لا يعرف بضرورة عقل ولا نظر ولا بدليل قاطع ، فهو تحكم .

ولهم شبه :

(الاولى) :

قولهم : لا بد من وصف فعله بأنه حق وصواب ومصلحة ، فيكون واجباً علينا . قلنا : جملة ذلك مسلّم في حقه خاصة ليخرج به عن كونه محظور ، والكلام في حقنـا ، ولا يلزم من كونه مصلحة لـه أن يكون كذلك في حقنا ، فلعله مصلحة بالاضافة الى صفة النبوة أو صفة يختص هو بهـا .

---

(١) أي القائلون بالحمل على الندب .
(٢) سورة الاحزاب آية ٢١ .

(الثانية) :

انه نبي ، وتعظيم النبي واجب والتأسّي به تعظيم له • قلنا : تعظيم الملك في الانقياد له فيما يأمر وينهي لا في الجلوس على السرير اذا جلس عليه •

(الثالثة) :

انه لو لم يتابع في أفعاله لجاز أن لا يتابع ، وذلك تصغير لقدره • قلنا : انه عليه السلام بُعث للتبليغ حتى يطاع في أقواله ، لأنها متعدية الى غيره ، فمخالفته فيها عصيان له ، وأما أفعاله فقاصرة عليه ما لم يدل دليل على تعديته •

(الرابعة) :

تمسكهم بنحو قوله تعالى : (واتبعوه)[1] وأنه يعم الأقوال والأفعال • قلنا : جميع ذلك يرجع الى أقواله فحسب ، ولو سلّمنا العموم للأفعال فتخصيص العموم ممكن •

(الخامسة) :

تمسكهم بأفعال الصحابة فانهم واصلوا لما واصل وخلعوا نعالهم في الصلاة لما خلع وتحللوا عام الحديبية بالذبح والحلق بعد تحلله عليه السلام بهما الى غير ذلك •

والجواب من وجوه :

(الاول) :

أن هذه اخبار آحاد ، وكما لا يثبت القياس وخبر الواحد الا بدليل قاطع فكذا هذا ، لأنه أصل من الأصول •

---

(٢) سورة الاعراف آية ١٥٨ •

« الثاني » :

انهم لم يتبعوه في جميـع أفعاله وعباداته ، فكيف صـار اتباعهم في البعض دليلا للاتباع ، ولم تصر مخالفتهم في البعض دليلا لجواز المخالفة ؟

« الثالث » :

ان أكثر هذه الأخبار تتعلق بالوضوء والصـلاة والصيام والحج ، وقد بيّن لهـم أن شرعه وشرعهم فيه سواء ، وكلامنـا في فعل عار عن البيـان .

فان قيل : الأصل أن ما ثبت في حقه عام لنا الا ما استثنى . قلنـا : لا ، بل الأصل أن ما ثبت في حقه خاص به الا ما عمّمه .

فان قيل : التعميم أكثر ، فلينزل عليه ، قلنا : ولِمَ يجب التنزيل عليـه ، واذا اشتبهت أخت بعشـر أجنبيـات فالأكثر حلال ، ولا يجـوز الأخذ به

الفصل الثاني
في شبهات أحكام الأفعال

(الاولى) :

اذا نقل علينا فعله عليه السلام فما الذي يجب على المجتهد أن يبحث عنه ؟ قلنا : يجب عن أنه هل ورد بياناً لخطاب عام أو تنفيذا لحكم عام فيجب علينا اتباعه أو ليس كذلك فيكون قاصراً عليه •

فان قيل : كم أصناف ما يحتاج الى البيان سوى الفعل ؟ قلنا : ما يتطرق اليه احتمال كالمجمل والمجاز والمنقول عن وضعه والمنقول بتصرف الشرع والعام المحتمل للخصوص والظاهر المحتمل للتأويل ونسخ الحكم بعد استقراره ومعنى قول افعل والجمل المعطوفة اذ أعقبت باستثناء وما يجري مجراه مما تعارض فيه الاحتمال والفعل من جملة ذلك •

فان قيل : فان بيّن لنا بفعله ندباً فهل يكون فعله واجباً ؟ قلنا : هو من حيث انه فعل ندب ، ومن حيث انه بيان واجب ، وكيف لا يكون واجباً وبيان المحظور والمباح واجب ، وهي أحكام الله تعالى على عباده ، والرسول مأمور بالتبليغ وبيانه بالقول أو الفعل وهو مخيّر بينهما ، فاذا أتى بالفعل فقد أتى باحدى خصلتي الواجب •

فان قيل : وبم يعرف كون فعله بياناً ؟ قلنا : إما بصريح قوله وهو ظاهر ، أو بقرائن وهي كثيرة :

(الاولى) :

أن يرد خطاب مجمل ولم يبيّنه بقوله الى وقت الحاجة ثم فَعَلَ عند الحاجة ، وتنفيذ الحكم فعلا صالحاً للبيان ، فيعلم أنه بيان ، لكن كونه متعيناً للبيان كان ظاهراً للصحابة ، اذ قد علموا عدم البيان بالقول ، أما نحن فيجوز أن يكون قد بيّن بالقول ولم يبلغنا ، فيكون الظاهر عندنا أن الفعل بيان •

(الثانية) :

أن ينقل فعل غير مفصل كمسحه رأسه وأذنيه ، ثم ينقل أنه أخذ لأذنيه ماءً جديداً .

(الثالثة) :

أن يترك ما لزمه ، فيكون بياناً لكونه منسوخاً في حقه ، أما في حق غيره فلا يثبت النسخ الا ببيان الاشتراك في الحكم ، نعم لو ترك غيره بين يديه فلم ينكر مع علمه به فيدل على النسخ في حق الغير .

(الرابعة) :

انه اذا أتى بسارق ما دون النصاب فلم يقطع فيدل على تخصيص الآية ، لكن بشرط أن يعلم انتفاء شبهة أخرى تدرء القطع .

(الخامسة) :

اذا فعل في الصلاة ما لو لم يكن واجباً لأفسد الصلاة دل على الوجوب ، كزيادة ركوع في الخسوف .

(السادسة) :

اذا أمر الله تعالى بالصلاة وأخذ الجزية والزكاة مجملا ، ثم أنشأ الصلاة وابتدأ بأخذ الجزية والزكاة ظهر كونه بياناً ان تنجزت الحاجة بحيث لم يجز تأخير البيان ، والا فلا الا بقرينة أخرى .

(السابعة) :

أخذه مالا ممن فعل فعلا ، وقد نبَّه على أن من فعل ذلك الفعل فعليه مثل ذلك المال .

فان قيل : اذا فعل فعلا وكان بياناً ووقع في زمان ومكان وعلى هيئة فهل تتبع هذه الثلاثة ؟ قلنا : أما الهيئة فنعم ، وأما الزمان والمكان فلا ،

الا اذا كانا لائقين بـه بدليـل ، كاختصاص الحـج بعرفات والصلوات الخمس بالأوقات •

فان قيـل : اذا كان فعله بياناً فتقريره على الفعل وسكوته عليـه وتركه الانكار هل يدل على الجواز وهل يكون بياناً ؟ قلنا : نعم •

فان قيل : لعله منع من الانكار مانع ، كعلمه بأنه لم يبلغه التحريم ، فلذلك فعله ، أو بلغه الانكار مرة ، فلم يؤثر فيه فلم يعاوده • قلنا : ليس هذا مانعاً ، لأن من لم يبلغه التحريم فيلزمه تبليغه ونهيه حتى لا يعود ، ومن بلغه ولم يؤثر فيه فيلزمه اعادته وتكراره كيلا يتوهم نسخ التحريم•

فان قيل : فَلِمَ لم يجب عليه أن يطوف كل سبت على اليهود وكل أحـد على النصارى اذا اجتمعوا ؟ قلنـا : لأنـه علم أنهم مصرّون مـع تبليغـه ، وعلم الناس أنـه مصرّ على تكفيرهم ، فلم يكن ذلـك موهمـاً للنسخ ، بخلاف فعل يجري بين يديه مرة أو مرات فان السكوت عنـه يوهمـه •

الفصل الثالث

في تعارض الفعلين

والتعارض هو التناقض ، فان وقع في الخبر أوجب كون واحد منهما كذباً ، أو في الأمر والنهي فيدفع الأخير الأول ويكون نسخاً .

واذا عرفت ذلك فاعلم أن لا تعارض في الأفعال ، اذ لا بد من فرض الفعلين في زمانين ، أو من شخصين ، فيمكن الجمع بين وجوب أحدهما وحرمة الآخر .

فان قيل : فكذلك القولان ، لوجودهما في حالتين . قلنا : انما يتناقضان لاقتضاء القول حكماً دائماً ، فيقطع القول الثاني دوامه ، والفعل لا يدل[1] على حكم أصلا ولا على دوامه ، وأما التعارض بين القول والفعل فممكن ، بأن يوجب على أُمته فعلا دائماً وأشعرهم بأن حكمه حكمهم ثم فعل خلافه أو سكت على خلافه ، فكان الأخير نسخاً ، فان أشكل التاريخ وجب طلبه ، والا فهو متعارض ، وان تأخر القول فهو نسخ ما دل عليه الفعل ، وقال قوم : اذ اتعارضا وأشكل التاريخ قدم القول ، لأن القول بيان بنفسه ، بخلاف الفعل فانه يتصور أن يخصه ، والقول يتعدى الى غيره ولأن القول يتأكد بالتكرار بخلاف الفعل .

---

(١) نعم لو أشعرنا الشارع بانه يريد بمباشرة بيان دوام وجوبه ثم ترك ذلك الفعل بعده كان ذلك نسخا وقطعا لدوام حكم ظهر بالفعل مع تقدم الاشعار ، فهذا القدر ممكن .

الفن الثالث

في كيفية استثمار الأحكام من الألفاظ والاقتباس من معقول الألفاظ بطريق القياس

ويشتمل على مقدمتين وأربعة أبواب •

مقدمة في حد القياس

وهو حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من اثبات حكم أو صفة أو نفيهما عنهما • ثم ان كان الجامع موجباً للاجتماع على الحكم كان قياساً صحيحاً ، والا كان فاسداً ، واسمه يشتمل عليهما لغة •

ولا بد في كل قياس من فرع وأصل وعلّة وحكم • ولا يشترط في الأصل والفرع كونهما وجوديين ، بل ربما يكونان منفيين ، وكذلك يجوز أن يكون الحكم نفياً ، كانتفاء الضمان والتكليف كما يكون اثباتاً ، ويندرج كل ذلك في الحد المذكور فهو حد صحيح ، ودليل صحته اطراده وانعكاسه ، أما قولهم هو الدليل الموصل الى الحق أو العلم الواقع بالمعلوم عن نظر أورد شاهد الى غائب ، فبعضه أعم من القياس وبعضه أخص ، وأبعد منه اطلاق الفلاسفة اسمه على تركيب مقدمتين يحصل منهما نتيجة فانا لا ننكر ذلك ولكن القياس يستدعي أمرين يضاف أحدهما الى الآخر بنوع من المساواة •

وقال بعض الفقهاء : القياس هو الاجتهاد • وهو خطأ ، لأن الاجتهاد أعم من القياس ، فقد يكون بالنظر في العمومات ودقائق الألفاظ وسائر طرق الأدلة •

مقدمة أخرى في حصر مجاري الاجتهاد في العلل

اعلم انا نعني بالعلة في الشرعيات مناط الحكم ـ أي ما أضاف الشرع الحكم اليه وناطه به ونصبه علامة عليه ـ والاجتهاد فيها أما أن يكون في تحقيق مناط الحكم أو في تنقيح مناط الحكم أو في تخريج مناط الحكم واستنباطه ، أما الاجتهاد في تحقيق المناط فلا نعرف خلافاً في جوازه ، مثلا الاجتهاد في تعيين الامام بالاجتهاد مع قدرة الشارع في الامام الأول على النص ، وكذلك في تقدير المقدرات والكفايات في نفقة القرابات وايجاب المثل في قيم المتلفات وأروش الجنايات وطلب المثل في جزاء الصيد ، فان مناط الحكم في نفقة القريب الكفاية ، وذلك معلوم بالنص ، أما أن الرطل كفاية لهذا الشخص أم لا فيدرك بالاجتهاد .

وينتظم بأصلين :

أحدهما أنه لا بد من الكفاية .

وأما الثاني أن الرطل قدر الكفاية ، أما الأول فمعلوم بالنص والاجماع ، وأما الثاني فبالظن .

ونقول : يجب في قتل حمار الوحش بقرة ، لقوله تعالى : (فجزاء مثل ما قتل من النعم)[1] فوجوب المثل منصوص ، وتحقق المماثلة في البقرة مظنون ، وكذلك من أتلف فرساً فعليه ضمانه ، والضمان هو المثل في القيمة ، أما كونه مائة درهم مثلا في القيمة فانما يعرف بالاجتهاد ، وكذلك حكم القاضي بقول الشهود ، فان الحكم بالصدق منصوص ، وقول الشهود العدل صدق مظنون يدرك بالاجتهاد ، فلنعبر عن هذا الجنس بتحقيق مناط الحكم ، لأن المناط معلوم بالنص أو اجماع ، لكن تعذرت معرفته باليقين ، فيستدل عليه بامارات ظنية ، وهذا لا خلاف فيه بين الأمة ، والقياس مختلف فيه ، فلا يكون قياساً .

---

(١) سورة المائدة آية ٩٥ .

أما الاجتهاد في تنقيح المناط ، فهو أن يضيف الشارع الحكم الى سبب وينوطه به وتقترن به أوصاف لا مدخل لها في الحكم ، فيجب حذفها عن الاعتبار حتى يتسع الحكم ، مثاله ايجاب العتق على الأعرابي حيث أفطر في رمضان بالوقاع مع أهله ، فانا نلحق به أعرابياً آخر بقوله عليه السلام : (حكمي على الواحد حكمي على الجماعة)[1] أو بالاجماع على أن التكليف يعم الأشخاص ، ونلحق به التركي والعجمي ، ومن أفطر في رمضان آخر ، لأنَّا نعلم أن المناط وقاع مكلف لا وقاع أعرابي ، وهتك حرمة رمضان لا ذلك الرمضان بخصوصه ، فهذه الحاقات معلومة تنبيء عن تنقيح مناط الحكم بحذف ما علم بعادة الشرع في موارده ومصادره في أحكامه أنه لا مدخل له في التأثير ، وقد يكون حذف بعض الأوصاف مظنوناً فينقدح الخلاف فيه ، كايجاب الكفارة في الافطار بالأكل والشرب ، فهذا تنقيح المناط بعد معرفة المناط بالنص ، ولذلك أقرَّ به أكثر منكري القياس ، بل قال أبو حنيفة رحمه الله : لا قياس في الكفارات ، وأثبت هذا النمط من التصرف وسماه استدلالا .

وأما الاجتهاد في تخريج المناط واستنباطه ، فهو أن يحكم بتحريم في محل ولا يذكر الا الحكم والمحل ، ولا يتعرض لمناط الحكم وعلته ، كتحريم شرب الخمر ، والرِّبا في البر ، فيستنبط المناط بالرأي ، فنقول : حرِّم الخمر لكونه مسكراً ونقيس عليه النبيذ ، وحرِّم الرِّبا في البر لكونه مطعوماً ، ونقيس عليه الأرزّ والزبيب .

فهذا هو الاجتهاد القياسي الذي عظم الخلاف فيه وأنكره أهل الظاهر وطائفة من معتزلة بغداد وجميع الشيعة .

---

(١) تقدم ذكره .

ثم أن العلة المستنبطة لا يجوز التحكم بهـا ، بل قد تعـلم بالايماء واشارة النص ، فتلحق بالمنصوص ، وقد تعلم بالسبر ، حيث يقوم دليـل على وجوب التعليل ، وتنحصر العلل في ثلاثة مثلا ، ويبطل قسمان فيتعين الثالث ، فتكون العلة ثابتة بنوع من الاستدلال ، فلا تفارق تحقيق المناط وتنقيحه ، وقد يقوم الدليل على كون الوصف المستنبط مؤثراً بالاجماع فيلحق به ما لا يفارقه الا فيما لا مدخـل لـه في التأثير ، كقولنا : الصغير يولّى عليه في ماله لصغره ، فيلحق بالمال البضع ، اذ ثبت بالاجماع تأثير الصغر في جلب الحكم ، ولا يفارق البضع المال في معنى مؤثر في الحكم ، فكل ذلـك استدلال قريب مـن القسمين الأولين ، والقسـم الأول متفق عليه ، والثاني مسلّم من الأكثرين .

الباب الأول

في اثبات القياس

قالت الشيعة وبعض المعتزلة : يستحيل التعبد بالقياس عقلا ، وقوم : يجب التعبد به عقلا ، وقوم : لا حكم للعقل فيه بايجاب ولا احالة ، ولكنه في مظنة الجواز ، ثم اختلفوا في وقوعه ، فأنكر أهل الظاهر وقوعه ، بل ادعوا حظر الشرع له •

والذي ذهبت اليه الصحابة رضي الله تعالى عنهم وجماهير الفقهاء والمتكلمين وقوع التعبد به شرعاً •

ففرق المبطلة له ثلاثة : المحيل له عقلا ، والموجب له كذلك ، والحاظر له شرعاً •

وللمحيلين له شبه :

(الاولى) :

قولهم : كل ما نصب الله تعالى دليلا على معرفته فلا نحيله ، وانما نحيل التعبد بما لا سبيل الى معرفته ، لأن رجم الظن جهل ، ولا صلاح للخلق في اقحامهم ورطة الجهل • فهذان أصلان :

أحدهما أن الصلاح واجب على الله تعالى •

والثاني أنه لا صلاح في التعبد بالقياس •

وننازعهم فيها أما ايجاب صلاح العبد على الله فلا نسلّمه ، ولو سلّمناه فلا نسلّم ان لا صلاح فيه ، فلعل الله علم لطفاً بعباده في الرد اليه ، لتحمل كلفة الاجتهاد لنيل الخيرات •

فان قيل : كان الله تعالى قادراً على أن يكفيهم بالتنصيص كلمات

الظن ، وذلك أصلح • قلنا : من أوجب الصلاح لا يوجب الأصلح ، ثم لعل الله علم من عباده أنه لو نص علي جميع التكاليف لبغوا وعصوا ، واذا فوّض الى رأيهم انبعث حرصهم لاتباع اجتهادهم وظنونهم •

ثم نقول : أليس قد أقحمهم ورطة الجهل في الحكم بقول الشاهدين والاستدلال على القبلة وتقدير المثل والكفايات في النفقات والجنايات ، وكل ذلك ظن وتخمين •

فان قيل : ما تعبد القاضي بصدق الشاهدين ، بل أوجب عليه الحكم عند ظن الصدق ، وما أوجب استقبال القبلة يقيناً ، بل أوجب استقبال جهة يظن أن القبلة فيها • قلنا : وكذلك تعبد المجتهد بأن يحكم بشهادة الأصل للفرع اذا غلب على ظنه دلالته عليه وشهادته له ، ولا تكليف عليه في تحقيق تلك الشهادة ، بل هو مكلّف بظنه وان فسدت الشهادة ، كما كلّف الحاكم الحكم بظنه وان كان كذب الشهود ممكناً ، ولا فرق •

ولذلك نقول : كل مجتهد مصيب ، والخطأ محال ، اذ يستحيل أن يكلّف اصابة ما لم ينصب عليه دليل قاطع •

وما ذكروه انما يشكل على من يقول المصيب واحد •

(الثانية) :

قولهم : لا يستقيم قياس الا بعلّة ، والعلّة ما توجب الحكم لذاتها ، وعلل الشرع ليست كذلك ، فكيف يستقيم التعليل مع أن ما نصب علة للتحريم يجوز أن ينصب للتحليل ؟ قلنا : لا معنى لعلة الحكم في الشرع الا علامة منصوبة على الحكم ، ويجوز أن ينصب الشرع المسكر علة لتحريم الخمر ، كما يجوز أن ينصبه علامة للتحليل •

(الثالثة) :

قولهم : حكم الله خبره ، وخبره يعرف بالتوقيف ، فاذا لم يخبر

الله عن حكم الزبيب فكيف يقال : حكم الله فيه التحريم ؟ قلنا : اذا قال الله قد تعبدتكم بالقياس ، فاذا ظننتم اني حرّمت الربا في البر لكونه مطعوماً فقيسوا عليه كل مطعوم ، فيكون هذا خبراً عن حكم الزبيب ، وما لم يقم دليل على التعبد بالقياس لا يجوز القياس عندنا ، فالقياس عندنا حكم بالتوقيف المحض ، لكن هذا النص بعينه وان لم يرد فقد دل اجماع الصحابة على القياس ، على أنهم ما فعلوا ذلك الا وقد فهموا من الشارع هذا المعنى بألفاظ وقرائن وان لم ينقلوها الينا •

(الرابعة) :

اذا اشتبهت رضيعة بعشر أجنبيات لم يجز نكاح واحدة منها وان وجدت علامات لامكان الخطأ ، والخطأ ممكن في كل اجتهاد وقياس ، فكيف يجوز الهجوم مع امكان الخطأ ؟

ولا يلزم هذا على الاجتهاد في القبلة وعدالة الشاهد والقاضي لمعنيين :

الأول : أن ذلك حكم في الأشخاص والأعيان ، ولا نهاية لها ، ولا يمكن تعريفها بالنص •

الثاني : ان الخطأ فيه غير ممكن ، لأنهم متعبدون بظنونهم لا بصدق الشهود • قلنا : وكذلك نحن نعترف بأنه لا خلاص عن هذا الاشكال الا بتصويب كل مجتهد ، وأنه وان خالف النص فهو مصيب ، اذ لم يكلف الا بما بلغه ، فالخطأ محال في حقه ، أما من ذهب الى أن المصيب واحد فيلزمه هذا الاشكال ، وأما مسألة الاختلاط فلا نسلّم ان المانع مجرد امكان الخطأ ، فانه لو شك في رضاع امرأة حل له نكاحها ، والخطأ ممكن ، بل لأن الشرع انما أباح نكاح امرأة يعلم أنها أجنبية بيقين ، وحكَم أن اليقين لا يندفع بالشك الطارىء ، أما اذا تعارض يقينان ، وهو يقين التحريم ويقين التحليل كما في مسألة الاختلاط ، فليس ذلك في

معنى اليقين الصافي عن المعارضة ، ولا اليقين الذي لم يعارضه الا الشك المجرد ، فلم يلحق به اتباعاً لموجب الدليل ، ولو ورد الشرع بالرخصة فيه لم يكن ذلك ممتنعاً •

مسألة

والذاهبون الى أن التعبد بالقياس واجب عقلا لهم شبهتان :

(الاولى) :

أن الأنبياء مأمورون بتعميم الحكم في كل صورة ، والصور لا نهاية لها ، فكيف تحيط النصوص بها ؟ فيجب ردّهم الى الاجتهاد ضرورة ، وذلك قياس •

وهذا فاسد ، لأن الحكم في الأشخاص اللامتناهية تتم بمقدمتين :

احداهما : كلية ، نحو كل مطعوم ربوي ، والاخرى جزئية ، نحو هذا النبات مطعوم والمقدمة الجزئية هي التي لا تتناهى مجاريها ، فيضطر فيها الى الاجتهاد ، وهو اجتهاد في تحقيق مناط الحكم وليس ذلك بقياس ، على انا ننازعهم ونقول : لم يجب استيعاب جميع الصور بالحكم ، ولم يستحيل خلو بعضها عنه •

الثانية : أن العقل كما يدل على العلل العقلية كذلك يدل على العلل الشرعية ، ومناسبة الحكم مناسبة عقلية ومصلحة يتقاضى العقل بورود الشرع بها •

وهذا فاسد أيضاً ، لأن القياس انما يتصور لخصوص النص ببعض مجاري الحكم ، وكل حكم قدر خصوصه ، فتعميمه ممكن ، فلو عم لم يبق للقياس مجال •

وما ذكروه من قياس العلة الشرعية بالعلة العقلية خطأ ، لأن من

العلل الشرعية مـا لا يناسب الحكم ، وما تناسب لا توجب الحكم لذاتها ، فيجوز تخلفه عنها •

مسـألة

ومن الناس من منع الحكم بالرأي والاجتهاد ولم يجـوز الحكم الا بدليل قاطع ، كالنص وما يجري مجراه •

وليس عندنا أن نازع أحد في الاجتهـاد في تحقيق منـاط الحكم ، فلا تصرف الزكاة الا الى فقير ، ويعلم فقره بامارة ظنيـة ، ولا يحكم الا بقول عدل ، وتعرف عدالته بهـا ، وكذلـك الاجتهـاد في القبلة وأروش الجنايات وكفاية القريب ، وان اعتذروا بأن كل عبد مأمور باتباع ظنـه وظنه موجود قطعاً فنحن كذلك نقول في سائر الاجتهادات ، وان اعتذروا عن ذلك بأنه ضرورة ونزاعنا في معرفة المنـاط بالرأي والاجتهاد فنستدل عليهم باجماع الصحابة على الحكم بالرأي والاجتهاد في كل واقعة وقعت لهم ولم يجدوا فيها نصاً • وهذا مما تواتر الينا ، فمن ذلك حكم الصحابة بامامة أبي بكر بالاجتهاد مع انتفاء النص ، ونعلم قطعاً بطلان النص عليـه أو علي أو العباس ، اذ لو كان لنقل ولتمسك به المنصوص عليـه • ومن ذلك قياسهم العهد على العقد ، اذ ورد في الأخبار عقد الامامة بالبيعة أي انعقاد بيعة أهل الحل والعقد لأحد ممن استجمع فيه شروطها[١] ، ولم ينص على واحد ، وأبو بكر عهد الى عمر خاصة[٢] ولم يرد فيه نص ، ولكن قاسوا تعيين الامام لشخص على تعيين الأمة له بعقد البيعـة ، فكتب هذا ما عهد أبو بكر الى آخره ولم يعترض عليه أحد ، ومنه رجوعهم الى اجتهاد أبي بكر في قتال مانعي الزكاة[٣] ، ومنه ما أجمعوا عليه من طريق

(١) أي انعقاد بيعة اهل الحل والعقد لاحد ممن استجمع فيه شروطها •

(٢)

(٣) رواه البخاري ومسلم من طريق الزهري قال : أخبرنا عبيدالله بن عتبة بن مسعود عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : لما توفي رسول

الاجتهاد بعد التوقف ، ككتابة المصحف وجمعه بين الدفتين في خلافة أبي بكر ، وكذلك جمع عثمان له في خلافته على ترتيب واحد بعد أن كثرت المصاحف مختلفة الترتيب ، ومنه اجماعهم على الاجتهاد في مسألة الجد والاخوة على وجوه مختلفة ، ولم يكن نص في شيء من تلك المسائل •

وأما قولهم بالرأي : فمنه قول أبي بكر لما سئل عن الكلالة[1] : أقول فيها برأيي ، فان يكن صواباً فمن الله وان يكن خطأ فمني والله ورسوله بريئان منه الكلالة ما عدا الوالد والولد ، ومن ذلك أنه ورّث أم الأم دون أم الأب ثم رجع الى الاشتراك بينهما في السدس بعد مكالمة بعض الأنصار له في ذلك[2] ومنه حكمه بالتسوية في العطاء مع انكار عمر له فيها ولذلك لما انتهت الخلافة اليه فرّق بينهم ووزعه على تفاوت درجاتهم[3] ومنه قول عمر رضي الله عنه : أقضي في الجد برأيي وأقول فيه برأيي[4] • وقضى بآراء مختلفة ، ومنه أنه قيل لعمر أن سمرة أخذ

الله صلى الله عليه وسلم وكان أبو بكر رضي الله عنه وكفر من كفر من العرب فقال عمر رضي الله عنه : فكيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا : لا اله الا الله ، فمن قالها فقد عصم ماله ونفسه الا بحقه وحسابه على الله) • فقال : والله لاقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة فان الزكاة حق المال ••• ج ٣/٢١١ بهامش الفتح و ج ١/٢٠١ وما بعدها بهامش النووي • وأبو داود ج ٢/٩٣ ، ٩٤ والامام أحمد ج ٢/٥٢٨ ، ج ١/١٩ ، ٣٥ ، ١١ بنفس الطريق السابق • ورواه الترمذي ج ٥/٣ـ٤ •

(١)

(٢)

(٣)

(٤) روى البيهقي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه حين طعن قال : اني قد رأيت في الجد رأياً ، فان رأيتم أن تتبعوه فاتبعوه • فقال عثمان رضي الله عنه : ان نتبع رأيك فانه رشيد ، وان نتبع رأي الشيخ قبلك فلنعم ذو الرأي • ج ٦/٢٤٦ ، والدارمي ج ٢/٣٥٤ ، وعبدالرزاق ج ١٠/٢٦٣ والحاكم وصححه ووافق عليه الذهبي ج ٤/٣٤٠ من طريق مروان بن الحكم •

الخمر من اليهود وخلّلها وباعها ، فقال : قاتل الله سمرة ، أما علم أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : (لعن الله اليهود ، حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها)[1] . فقاس عمر رضي الله عنه الخمر على الشحم ، وأن تحريمها تحريم لثمنها ، ومنه أنه جلد أبا بكرة لما لم يكمل نصاب الشهادة ، مع أنه جاء شاهداً في مجلس الحكم لا قاذفاً ، لكنه قاسه على القاذف[2] ، ومنه عهد عمر الى أبي موسى الأشعري : ان اعرف الأشياء والأمثال ثم قس الأمور برأيك[3] ، ومنه قول عثمان لعمر رضي

---

(١) روى الامام احمد ثنا سفيان عن عمرو عن طاوس عن ابن عباس رضى الله عنهما ، ذكر لعمر رضى الله عنه ان سمرة ، وقال مرة يبلغ عمر ان سمرة باع خمرا ، قال : قاتل الله سمرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : (لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها فباعوها) . ج ٢٥/١ . ورواه مسلم من نفس الطريق ج ٧/١١ بهامش النووي . وانظر ج ٣٥١/٤ بهامش الفتح وابى داود ج ٢٨٠/٣ والمسند ج ٣٢٢/١ والبيهقي ج١٢/٦ .

(٢) روى البخاري في صحيحه معلقا : وجلد عمر أبا بكرة وشبل بن معبد ونافعا بقذف المغيرة ثم استتابهم ، قال : من تاب قبلت شهادته ج ٢٥٦/٥ بهامش فتح الباري .

وقد وصله الامام الشافعي في الام ج ٤٥/٧ قال : اخبرنا سفيان سمعت الزهري يقول : ... فاشهد لاخبرني فلان ان عمر ابن الخطاب قال لابي بكرة تب وأقبل شهادتك ـ هو ابن المسيب.

وروى البيهقي عن ابي عثمان النهدي قال : جاء رجل الى عمر رضى الله عنه فشهد على المغيرة بن شعبة ، فتغير لون عمر ، ثم جاء آخر فشهد ، فتغير لون عمر ، ثم جاء آخر فشهد فتغير لون عمر حتى عرفنا ذلك فيه ، وانكر ذلك ، وجاءه آخر يحرك بيديه فقال : ما عندك يا سلح العقاب ـ وصاح عثمان صيحة تشبه بها صيحة عمر حتى كربت ان يغشى عليّ ـ قال : رأيت أمرا قبيحا ، قال : الحمد لله الذي لم يشمت الشيطان بأمة محمد ، فأمر بأولئك النفر فجلدوا) . ج ١٥٢/١٠ .

وهو من طريق الزهري عن سعيد بن المسيب وطريق ابراهيم بن ميسرة عن ابن المسيب .

(٣) رواه الدارقطني من طرق : (كتب عمر رضى الله عنه الى أبى موسى الاشعري رضى الله عنه : اما بعد . فان القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة ، فأفهم اذا أولي اليك ... قال : الفهم الفهم

الله عنهما في بعض الأحكام : ان اتبعت رأيك فرأيك أسد وان تتبع رأي من قبلك فنعم الرأي[1] . فلو كان هناك دليل قاطع لما صوبهما جميعاً ، ومنه أنه قال علي رضي الله عنه : اجتمع رأيي ورأي عمر في أم الولد أن لا تباع ورأيت الآن بيعهن[2] ، فهو تصريح بالقول بالرأي ، ومنه قول علي في حد الشرب : من شرب هذى ومن هذى افترى فأرى حد المفترى على الشارب[3] ، وهو قياس الشرب على القذف لأنه مظنة القذف ، الى غير ذلك من الأحكام الكثيرة التي قالوا فيها بالاجتهاد والرأي ، ولو كان فيها دليل شرعي قاطع لكان المخالف له فاسقاً ، وكان المحق فاسقاً أيضاً بالسكوت عن المخالف ، وعم الفسق جميع العباد ، وليس هذا كالعقليات ، فان أدلتها غامضة قد لا يدركها بعض ، فلا يكون المخالف فيها معانداً .

وللخصم هنا اعتراضات :

(الاعتراض الاول) :

قال الجاحظ نقلا عن النظام : ان الصحابة لو لزموا العمل بما أمروا

فيما يختلج في صدرك مما لم يبلغك في الكتاب والسنة ، اعرف الاشباه والامثال ، ثم قس الامور عند ذلك فاعمد الى احبها الى الله واشبهها بالحق فيما ترى) ج ٤/٢٠٦ وقد جاء في بعض طرقه عن سعيد بن أبي بردة اخرج الكتاب وقال : هذا كتاب عمر ثم قرىء . ج ٤/٢٠٧ .

(١) تقدم ذكره .

(٢) رواه عبدالرزاق عن معمر عن أيوب عن ابن سيرين عن عبيدة قال : سمعت علياً كرم الله وجهه يقول : (اجتمع رأي ورأي عمر رضي الله عنه في امهات الاولاد ان لا يبعن ، ثم رأيت بعد ان يبعن . قال عبيدة ، فقلت له : رأيك ورأي عمر في الجماعة أحب الي من رأيك وحدك في الفرقة ، قال : فضحك علي رضى الله عنه) . المصنف ج ٧/٢٩١ وهو حديث صحيح .

وروى عبدالرزاق ان علياً رضي الله عنه رجع عن رأيه هذا الى الرأي الاول . المصنف ٧/٢٨٨-٢٨٩ .

(٣) تقدم ذكره .

به ولم يتكلفوا بأعمال الرأى والقياس لم يقع بينهم التهارج والخلاف ، وكذلك الرافضة بأسرهم زعموا أن السلف تآمروا وغصبوا الحق أهلـه وعدلوا عن طاعة الامام المعصوم المحيط علمه بجميع النصوص المحيطة بالأحكام الى يوم القيامة •

وهـذا اعتراض مـن عجز عـن انكار اتفاقهم على الرأي ، ففسق وضل ، ولذلك نسبهم الى الضلال ، ويدل على فساد قوله ما دل على أن الأمة لا تجتمع على الخطأ ، وما دل على منصب الصحابة رضي الله عنهم من ثناء القرآن والأخبار الصحيحة عليهم •

(الاعتراض الثاني) :

قولهم : لم يثبت الرأي والقياس الا عن بعضهم ، وكذلك السكوت لم يثبت الا عن بعض ، فان فيهم من لم يخض في القياس ومنهم من لـم يسكت عن الاعتراض ، قال النظام : انه لم يخض في القياس الا نفر يسير من قدمائهم كأبي بكر وعمر وعثمان وزيد بن ثابت وأُبي بن كعب ومعاذ بن جبل ونفر يسير من أحداثهم كابن عباس وابن مسعود وابن الزبير • وقال الداودية : لا نسلم سكوت جميعهم عن انكار الرأي اذ قال أبو بكر : أي سماء تظلني وأي أرض تقلني اذا قلت في كتاب الله برأيي[1] ، وقال : أقول في الكلالة برأيي فان يكن خطـأ فمني ومن الشيطان ، وقال علـي لعمر رضي الله عنهما في قصة الجنين : ان اجتهدوا فقد أخطئوا وان لـم يجتهدوا فقد غشوا[2] ، وقال ابن مسعود : قرائكم وصلحـائكم يذهبون

---

(١) قال ابن كثير في تفسيره : كما روى شعبة عن سليمان عن عبدالله بن مرة عن معمر قال : قال ابو بكر الصديق رضى الله عنه : أي أرض تقلني ، وأي سماء تظلني اذا قلت في كتاب الله ما لا أعلـم ج ١/١١ تفسير ابن كثير •

(٢) روى الدارمي ثنا يحيى عن مجالد عن الشعبي عن مسـروق عن عبدالله قال : لا يأتي عليكم عام الا وهو شر من الذي كان قبله ، أما اني لست اعني عاما أخصب من عام ولا أميرا خيرا من أمير ، ولكن

ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون ما لم يكن بما كان[1] ، الى غير ذلك من أقوال الصحابة والتابعين في استنكار الرأي والقياس .

والجواب من أوجه :

(الاول) :

انا بينّا بالقواطع من جميع الصحابة الاجتهاد والقول بالرأي والسكوت عن القائلين به ، وثبت ذلك بالتواتر في وقايع مشهورة ، كميراث الجد والاخوة وتعيين الامام بالبيعة ، وما لم يتواتر كذلك فقد صحّ من آحاد الوقايع بروايات صحيحة ما أورث علماً ضرورياً بقولهم بالرأي والاجتهاد ، وما نقل بخلافه فأكثرها مقاطيع ومروية من غير تَبَتٍ ، وهي بعينها معارضة بروايات صحيحة عن أصحابها بنقيضه ، فكيف يترك المعلوم ضرورة بما ليس مثله ؟ ولو تساوت في الصحة لوجب اطراح جميعها والرجوع الى ما تواتر من مشاورة الصحابة واجتهادهم .

(الثاني) :

انه لو صحّت وتواترت أيضاً لوجب الجمع بينها وبين المشهور من اجتهادهم ، فيحمل ما أنكروه على الرأي المخالف للنص أو الصادر عمن ليس أهلا للاجتهاد أو الموضوع في غير محله أو الفاسد الذي لا يشهد له أصل ، ويرجع الى محض الاستحسان ووضع الشرع ابتداء ، وفي ألفاظ رواياتهم ما يدل على ذلك ، اذ قال : ويتخذ الناس رؤساء جهالا ، فاذاً القائلون بالقياس مقرّون بابطال أنواع من الرأي والقياس ، والمنكرون له لا يقرون بصحة شيء منه أصلا .

---

(١) علماءكم وخياركم وفقهاءكم يذهبون ثم لا تجدون منهم خلفاً ، ويجيىء قوم يقيسون الامر برأيهم) . ج ١/٦٥ ، وفيه مجالد وهو ضعيف . تهذيب التهذيب ج ١٠/٤٠ .

ونحن نقرُ بفساد أنواع من القياس ، كقياس أصحاب الظاهر ، حيث قالوا : الأصول لا تثبت بالقياس ولا بالظن ، فكذلك الفروع ، وقالوا : لو كان في الشريعة علة لكانت كالعلة العقلية ، فقاسوا الشيء بما لا يشبهه ، فاذاً ان بطل كل قياس فليبطل قياسهم ورأيهم في ابطال القياس ، وذلك يؤدي الى ابطال المذهبين •

(الاعتراض الثالث) :

ان دليل الاجماع انما يتم بسكوت الباقين ، وأن ذلك لو كان باطلا لأنكروه •

فنقول : لعلهم سكتوا على سبيل المجاملة والمصالحة خيفة من ثوران فتنة النزاع ، أو سكتوا عن اظهار الدليل لخفائه ، بدليل أن مسائل الأصول فيها قواطع ، وقد اختلف الأصوليون في صيغة الأمر والعموم والمفهوم والاستصحاب وأفعال النبي ، بل في أصل خبر الواحد والاجماع والقياس ، وفي هذه المسائل أدلة قاطعة عندكم في النفي والاثبات ، ولم ينقل من الصحابة والتابعين التأثيم والتفسيق •

والجواب ان حمل سكوتهم على المجاملة والمصالحة واتقاء الفتنة محال ، لأنهم اختلفوا في المسائل ، وتناظروا وتحاجُّوا ولم يتجاملوا ، ثم افترقت بهم المجالس عن اجتهادات مختلفة ، ولم ينكر بعضهم على بعض ، ولو كان ذلك بالغاً مبلغاً قطعياً لبادروا الى التأثيم والتفسيق ، كما فعلوا بالخوارج والروافض والقدرية ، وكل من عُرف بقاطع فساد مذهبهم ، وأما سكوتهم لخفاء الدليل فمحال ، فان قول القائل لغيره : لست شارعاً ولا مأذوناً من الشارع فَلِمَ تضع أحكام الله برأيك ، ليس كلاماً خفياً تعجز عن دركه الافهام ، وكل من قاس بغير اذن فقد شرع ، فلولا علمهم بحقيقة الاذن لكانوا ينكرون على من يسامي رسول الله وضع الشرع واختراع الأحكام ، وأما ما ذكروه من مسائل الأصول فليس بين

الصحابة خلاف في صحة القياس ولا خبر الواحد ولا في الاجماع ، بل أجمعوا عليه ، وباجماعهم تمسكنا في هذه القواعد ، وأما العموم والمفهوم وصيغة الأمر فقلما خاضوا في هذه المسائل بتجريد النظر فيها خوض الأصوليين ، ولكن كانوا يتمسكون في مناظراتهم بالعموم والصيغة ولم يذكروا انا نتمسك بمجرد الصيغة من غير قرينة ، بل كانت القرائن المعرّفة للأحكام المقترنة بالصيغ في زمانهم طرية متوافرة ، فما جرّدوا النظر في هذه المسائل ، كيف وقد قال بعض الفقهاء : ليس في هذه المسائل سوى خبر الواحد وأصل القياس والاجماع أدلة قاطعة ، بل هي في محل الاجتهاد .

(الاعتراض الرابع) :

قولهم : ان ما ذكرتموه نقل للحكم بالظن والاجتهاد فلعلهم عوّلوا فيه على صيغة عموم وصيغة أمر واستصحاب حال ومفهوم لفظ واستنباط معنى من حيث الوضع واللغة في جمع بين آيتين أو خبرين وصحة رد مقيد الى مطلق وبناء عام على خاص وترجيح خبر على خبر وتقرير على حكم العقل الأصلي ، وما جاوز هذا كان اجتهادهم في تحقيق مناط الحكم ، والحكم اذا صار معلوماً بضابط فتحقيق الضابط في كل محل يحتاج الى اجتهاد لا ننكره ، فقد علموا قطعاً أنه لا بد من امام ، وعلموا أن الأصلح ينبغي أن يقدم ، وعرفوا الأصلح بالاجتهاد ، اذ لا سبيل الى معرفته الا هو ، وكذلك عرفوا أن حفظ القرآن عن الاختلاط والنسيان واجب قطعاً ، وعلموا أنه لا طريق الى حفظه الا الكتابة في المصحف .

فهذه أمور علقت على المصلحة نصّاً واجماعاً ، ولا يمكن تعيين المصلحة في الأشخاص والأحوال الا بالاجتهاد ، فهو من قبيل تحقيق مناط الحكم ، وما جاوز هذا من تشبيه مسألة بمسألة واعتبارها بها كان ذلك في معرض النقض بخيال فاسد لا في معرض اقتباس الحكم ، كقول

ابن عباس في ديـّـة الأسنان ـ كيف لم يعتبروا بالأصـابع ـ[1] اذ عللوا اختلاف ديـّة الأسنان باختلاف منافعها ، وذلك منقوض بالأصابع •

ونحن لا ننكر أن النقض من طرق افساد القياس وان كان القياس نفسه فاسداً أيضاً •

والجواب أن هذا اعتراف بأنه لا حاجة في الحكم الى دليل قاطع وأن الحكم بالظن جائز ، والانصاف الاعتراف بأنه لو لم يثبت الا هـذا النوع من الظن لَكُنَّا لا نقيس ظن القياس على ظن الاجتهاد في مفهوم الألفاظ وتحقيق مناط الحكم ، اذ يجوز أن يتعبَّد بنوع من الظن دون نوع ، ولكن بانَ لنا قطعاً أن اجتهاد الصحابة لم يكن مقصوراً على ما ذكروه ، بل جاوزوا ذلك الى القياس والتشبيه ، وحكموا بأحكام لا يمكن تصحيحها الا بالقياس وتعليل النص وتنقيح مناط الحكم ، وذلك كعهد أبي بكر الى عمر فانه قاس العهد على العقد بالبيعة[2] ، وكقياسه الزكاة على الصلاة في قتال مانعي الزكاة[3] ، ورجوعه الى توريث أم الأب قياساً على أم الأم[4] ، وقياس عمر الخمر على الشحم في تحريم ثمنه[5] ، وقياسه الشاهد على القاذف في حدّ أبي بكرة[6] ، وتصريح عليّ بالقياس على الافتراء في حدّ الشرب[7] •

ولا نعني بالقياس الا هـذا الجنس وهـو معلوم منهم ضرورة في وقائع لا تحصى •

---

(١)
(٢)
(٣) تقدم ذكره •
(٤) تقدم ذكره •
(٥) تقدم ذكره •
(٦) تقدم ذكره •
(٧) تقدم ذكره •

(**الاعتراض الخامس**) :

هو أن الصحابة ان قالوا بالقياس اختراعاً فهو محال ، أو عن سماع من النبي عليه السلام فيجب اظهار مستندهم والتمسك به ، فانكم تسلمون أن لا حجة في ما أبدعوه ، ونحن نسلّم وجوب الاتباع في ما سمعوه .

والجواب من وجهين :

(**احدهما**) :

أن هذه مؤنة كفيناها ، فانهم مهما أجمعوا على القياس فقد ثبت بالقواطع أن الأمة لا تجتمع على الخطأ .

(**الثاني**) :

انا نعلم أنهم قالوا ذلك عن مستندات كثيرة وقرائن أحوال تفيد علماً ضرورياً بالتعبد بالقياس وربط الحكم بما غلب على الظن كونه مناطاً للحكم ، لكن بعض تلك المستندات اندرس فلم ينقل ، وبعضها نقل ولكن آحاداً ولا يورث العلم ، وبعضها تواتراً ولكن يتطرق الى آحاد لفظها الاحتمال والتأويل فلا يحصل العلم بآحادها ، وأما القرائن فيعسر وصفها ونقلها فلم تنقل الينا ، فكفينا مؤنة البحث عن المستند لما علمناه على التواتر من اجماعهم .

ونحن مع هذا نشبع القول في شرح مستندات الصحابة ، وذلك من القرآن قوله تعالى : (فاعتبروا يا أُولي الأبصار)[1] اذ معنى الاعتبار العبور من الشيء الى نظيره اذا شاركه في المعنى ، وقوله تعالى : (لعلمه الذين يستنبطونه منهم)[2] ، وقوله تعالى : (ما فرّطنا في الكتاب من شيء)[3] وليس فيه مسألة الجد والاخوة مثلا اذا لم يكن الاقتباس من المعاني التي في الكتاب .

---

(١) سورة الحشر آية (٢) .

(٢) سورة النساء آية (٨٣) .

(٣) سورة الانعام آية (٣٨) .

ومن الحديث قوله صلى الله عليه وسلم لمعاذ : (بم تحكم ؟ قال : بكتاب الله وسُنَّة نبيه • قال : فان لم تجد ؟ قال : أجْتهدُ رأيي • فقال : الحمد لله الذي وفق رسولَ رسولِ الله لما يرضاه رسول الله)[١] وقوله لعمر حين تردد في قُبلَة الصائم : (أرأيت لو تمضمضت أكان عليك من جناح) ؟ فقال : لا • فقال : (فَلِمَ إذاً)[٢] فشَبَّه مقدمة الوقاع بمقدمة الشرب ، وقوله للخثعمية : (أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه)؟ قالت : نعم • قال : (فَدَينُ اللهِ أحقُّ بالقضاء)[٣] ، فهو تنبيهٌ على قياس دَينِ اللهِ على دَينِ الخلق ، الى غير ذلك من الأحاديث الشريفة •

القول في شُبَه المنكرين للقياس ، والصائرين الى حظره من جهة الكتاب والسُنَّة

وهي سبع :

(الاولى) :

تمسكهم بقوله تعالى : (ما فرَّطنا في الكتاب من شيء)[٤] ، وقوله تعالى : (تبياناً لكل شيء)[٥] ، فليكن كل مشروع في الكتاب ، وما ليس

---

(١) تقدم ذكره •

(٢) رواه الامام أحمد من طريق الليث حدثني بكير عن عبدالملك بن سعيد الانصاري عن جابر بن عبدالله عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ••• فأتيت النبى صلى الله عليه وسلم فقلت : صنعت اليوم أمرا عظيما ، فقبلت وانا صائم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (أرأيت لو تمضمضت بماء وانت صائم) ؟ قلت : لا بأس بذلك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم (ففيم) ؟ ج ٢١/١ والدارمي من نفس الطريق وكذلك ابو داود من حديث الليث ح وثنا عيسى بن حماد اخبرنا الليث بن سعد ••• ج٢/٣١١ • ورجاله

(٣) تقدم ذكره •

(٤) سورة النحل آية (٨٩) •

(٥) سورة المادة آية (٤٩) •

مشروعاً فيبقى على النفي الأصلي .

والجواب من وجهين :

(الأول) أنه أين في كتاب الله مسألة الجد والاخوة والعول والمبتوتة والمفوّضة وأنت على حرام وفيها حكم لله شرعي اتفق الصحابة على طلبه ، والكتاب بيان له بتمهيد طريق الاعتبار ، أو بالدلالة على الاجماع والسُنَّة ، وقد ثبت القياس بالاجماع والسُنَّة ، فيكون الكتاب قد بيَّنه .

(الثاني) انكم حرَّمتم القياس ، وليس في الكتاب بيان تحريمه ، فيلزمكم تخصيص قوله : (لكل شيء)[1] .

(الثانية) :

قوله تعالى : (وان أحكم بينهم بما أنزل الله)[2] ، والقياس حكم بغير المنزل .

ثم هذا خطاب مع الرسول صلى الله عليه وسلم ، وقد قاسوا عليه غيره فأقرُّوا بالقياس في معرض ابطال القياس مع انقداح الفرق ، إذ قال قوم : لم يجز الاجتهاد للرسول عليه السلام ، كي لا يتوهم ، ولأنه كان يقدر على التبليغ بالوحي بخلاف الأمة .

وهذا هو الجواب أيضاً عن قوله : (اتبعوا ما أنزل اليكم من ربكم)[3] ونحوه .

(الثالثة) :

قوله تعالى : (وان تقولوا على الله ما لا تعلمون)[4] ، وقوله : (ولا تقف ما ليس لك به علم)[5] ، وقوله : (وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً)[6] .

---

(١) سورة النحل آية (٨٩) .
(٢) سورة المائدة آية (٤٩) .
(٣) سورة الاعراف آية (٣) .
(٤) سورة البقرة آية (١٦٩) .
(٥) سورة الاسراء آية (٣٦) .
(٦) سورة النجم آية (٢٨) .

قلنا : اذا علمنا انا اذا ظننا كون زيد في الدار حرم علينا الربا في البر ثم ظننا كان الحكم مقطوعاً به لا مظنوناً ، ثم نقول : هذا عام أراد به ظنون الكفار المخالفة للأدلة القاطعة ، ثم نقول : ألستم قاطعين بابطال القياس ؟ مع انا نقطع بخطئكم فلا تحكموا بالظن •

(الرابعة) :

قوله تعالى : (وأن الشياقين ليوحون الى أوليائهم ليجادلوهم)[١] ، قالوا : وأنتم تجادلون في القياس • قلنا : وأنتم تجادلون في نفيه وابطاله •

فان قلتم : أراد به الجدال الباطل ، فهو عذرنا ، فانه رد عليهم في جدالهم بخلاف النص حيث قالوا : نأكل مما قتلنـاه ولا نأكل ممـا قتله الله ، كما قاسوا الربا على البيع فردّ الله تعالى عليهم في قولهم : (انما البيع مثل الدبا)[٢] •

(الخامسة) :

قوله تعالى : (وأن الشياطين ليوحون الى أوليائهم ليجادلوهم)[١] ، الى الرأي • قلنا : لا بل نرده الى العلل المستنبطة من نصوص النبي عليه السلام ، والقياس عبارة عن تفهم معاني النصوص بتجريد منـاط الحكم وحذف الحشو الذي لا أثر له في الحكم ، وأمـا أنتم فقد رددتم القياس من غير رد الى نص النبي عليه السلام ولا الى معنى مستنبط من نص •

(السادسة) :

قوله عليه السلام : (تعمل هذه الأمة برهة بالكتاب وبرهة بالسُنّة وبرهة بالقياس فـاذا فعلوا ذلـك ضلّوا)[٤] • قلنـا : أراد بـه الرأي

---

(١) سورة الانعام آية (١٢١) •
(٢) سورة البقرة آية (٢٧٥) •
(٣) سورة النساء آية (٥٩) •
(٤)

المخالف للنص ، بدليل قوله : (ستفترق أُمتي نيفاً وسبعين فرقة أعظمها فتنة على أُمتي قوم يقيسون الأمور برأيهم فيحلّون الحرام ويحرّمون الحلال)[1] .

(السابعة) :

قول الشيعة وأهل التعليم : انكم اعترفتم ببطلان القياس بخلاف النص ، والنصوص محيطة بجميع المسائل وانما يعلمها الامام المعصوم وهو نائب الرسول ، فيجب مراجعته .

والجواب انا لا نسلّم بطلان القياس مع النص ونسلّم امكان الربط بالضوابط الكلية ، لكنكم اخترعتم هذه الدعوى ، فان الصحابة اختلفوا في مسائل كثيرة وكانوا يطلبون من سمع فيها حديثاً وفيهم المعصوم بزعمكم ، وكانوا يشاورونه ، فتارة وافقوه وتارة خالفوه ، ولم ينقل قط حديث ولا نص الا ساعدوه ، بل قبلوا النقل من كل عدل فضلا عن الخلفاء الراشدين ، فلِمَ كتم النص عنهم في بعض المسائل ان كانت النصوص محيطة ؟ فبالضرورة يعلم من اجتهاداتهم انها لم تكن محيطة ، فدل هذا على أنهم كانوا متعبدين بالاجتهاد .

القول في شبههم المعنوية

وهي ست :

(الاولى) :

قول الشيعة والتعلمية أن دين الله واحد ليس بمختلف ، وفي رد الخلق الى ظنون الاجتهاد والرأي ما يوجب الاختلاف ضرورة ، فان كان كل مجتهد مصيباً فكيف يكون الشيء ونقيضه ديناً ؟ وان كان المصيب واحداً فهو محال ، اذ ظن هذا كظن ذاك ، والظنيات لا دليل فيها ، بل ترجع الى ميل النفوس .

---

(١) رواه الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد ، حدثنا نعيم بن حماد ... قال أبو زرعة : قلت ليحيى ابن معين في حديث نعيم هذا ، وسألته عن صحته فأنكره ، قلت : من أين يؤتى ؟ قال : شبه له . ج ١٣/ ٣٠٧ وما بعدها .

والجواب أن الذي نراه تصويب المجتهدين ، وقولهم : كيف يكون الشيء ونقيضه ديناً ؟ قلنا : يجوز ذلك في حق شخصين ، كالقبلة في حق من يظنها اذا اختلف الاجتهاد فيها ، وأما قولهم : كيف يكون الاختلاف مأموراً به ؟ قلنا : بل يؤمر المجتهد بظنه وان خالفه غيره فليس رفعه داخلا تحت اختياره ، فالاختلاف واقعٌ ضرورةً لأنه أُمِر به ، وكل ما ثبت في ذم الاختلاف أو النهي عنه فالاختلاف فيه بمعنى التناقض والكذب الذي يدعيه الملاحدة أو بمعنى الاختلاف[1] في البلاغة ونحوها[2] ، وليس المراد به نفي الاختلاف في الأحكام الفرعية لأن جميع الشرايع من عند الله وهي مختلفة .

(الثانية) :

قولهم : النفي الأصلي معلوم ، والاستثناء عنه بالنص معلوم ، فيبقى المسكوت عنه على النفي الأصلي المعلوم ، فكيف يندفع المعلوم بالقياس المظنون ؟ قلنا : العموم والظواهر وخبر الواحد وقول المقوّم في أروش الجنايات والنفقات وجزاء الصيد وصدق الشهود وصدق الحالف في مجلس الحكم كل ذلك مظنون ويرفع به النفي الأصلي ، ثم نقول : نحن لا نرفع ذلك الا بقاطع ، فانا اذا تعبّدنا باتباع العلة المظنونة ، وظَنَنّا فنقطع بوجود الظن ، ونقطع بوجود الحكم عند الظن فلا يرفع ذلك الا بقاطع .

(الثالثة) :

قولهم : كيف يتصرف بالقياس في شرع مبناه على التعبد والفرق بين المتماثلات والجمع بين المتفرقات ، وكيف يتجاسر على الحاق المسكوت

---

(١) جواب عما في قوله تعالى : (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) .

(٢) كالاختلاف في التوحيد والايمان بالنبي صلى الله عليه وسلم والقيام بنصرته والاختلاف بالرأي ممن ليس أهلا ، أو الاختلاف على الائمة والقضاة ، والولاة عنادا ، أو الخلاف بعد انعقاد الاجماع ، وهكذا .

بمنطوق ، وما من نص على محل الا ويمكن أن يكون ذلك تعبداً قلنا : لا ننكر اشتمال الشرع على تعبدات ، فلا جرم نقول : الأحكام ثلاثة أقسام :

قسم لا يعلل أصلا ، وقسم يعلم كونه معللا كالحجر على الصبي ، وقسم يتردد فيه .

ونحن لا نقيس ما لم يقم لنا دليل على كون الحكم معللا ودليل على عين العلة المستنبطة ودليل على وجود العلة في الفرع ، وعند ذلك يندفع الاشكال المذكور .

(الرابعة)

قولهم : إن النبي عليه السلام قد أُوتي جوامع الكلم ، فكيف يليق به أن يترك الوجيز المفهم الى الطويل الموهم ، فيعدل عن قوله : حرّمت الربا في كل مطعوم الى عد الأشياء الستة ليرتبك الخلق في ظلمات الجهل ؟ قلنا : ولو ذكر الأشياء الستة وذكر معها أن ما عداها لا ربا فيه وأن القياس حرام فيه لكان ذلك أصرح والاختلاف ، فَلِمَ لم يصرح وقد كان قادراً ببلاغة على قطع الاحتمال للألفاظ العامة والواهر ، وعلى بيان الجميع في القرآن المتواتر ، لحسم الاختلاف عن المتن والسند جميعاً ، وعلى رفع احتمال التشبيه في صفات الله تعالى بالتصريح بالحق في جميع ما وقع الخلاف فيه في العقليات ؟ واذ لم يفعل فلا سبيل الى التحكم على الله ورسوله في ما صرّح ونبّه وطوّل وأوجز ، والله أعلم .

(الخامسة) :

قولهم : ان الحكم يثبت في الأصل بالنص لا بالعلة ، فكيف يثبت في الفرع بالعلة وهو تابع للأصل ؟ فكيف يكون ثبوت الحكم فيه بطريق سوى طريق الأصل ؟ وان ثبت في الأصل بالعلة فهو محال ، لأن النص قاطع والعلة مظنونة والحكم مقطوع به ، فكيف يحال المقطوع به على

العلة المظنونة ؟ قلنا : الحكم في الأصل يثبت بالنص ، وفائدة استنباط العلة المظنونة اما تعدية العلة واما الوقوف على مناط الحكم المظنون للمصلحة واما زوال الحكم عند زوال لمناط ، واما الحكم في الفرع وان كان تابعاً للأصل في الحكم فلا يلزم أن يتبعه في الطريق ، فان الضروريات أصل للنظريات ، ولا يلزم مساواة الفرع لها في الطريق ، وان لزمت المساواة في الحكم •

(السادسة) :

ان الحكم لا يثبت الا بتوقيف ، والعلة وغايتها أن تكون منصوصة لا تساوي التوقيف ، فقول الشارع : اتقوا الربا في البر لأنه مطعوم لا يساوي اتقوا الربا في كل مطعوم ، فاذا كانت العلة المنصوصة لا يمكن تعديتها لقصور لفظها ، فكيف تتعدى المستنبطة ، أو كيف يفرق بين كلام الشارع وكلام غيره في الفهم ؟ وانما منهاجه وضع اللسان وذلك لا يختلف •

والجواب أن نُفاة القياس ثلاثة فرق :

(الفريق الاول) :

هم الذين قالوا : أن التنصيص على العلة كذكر اللفظ العام ، فلا فرق بين قوله : حرّمت كل مشتد وبين حرّمت الخمر لشدتها ، في أن كلا منهما يوجب حرمة النبيذ لكن بطريق اللفظ لا القياس ، فان قوله : لشدتها ، في مقام الاسم العام ، وهذا الفريق مقر بالالحاق ولكنه منكر لتسميته قياساً •

(الفريق الثاني) :

أجازوا القياس بالعلة المنصوصة دون المستنبطة ، وتلك الحجّة لا تستقيم منهما •

(الفريق الثالث) :

وهو ينكر الالحاق بالعلة المنصوصة مع التنصيص على العلة ، فهي تستقيم منهم .

ويجاب عنها بأوجه :

(الاول) :

أن الصيرفي من أصحابنا يتشوق الى التسوية[1] ، فقال : لو قال : أعتقت هذا العبد لسواده فقيسوا عليه كل أسود لعتق كل عبد أسود ، وهو وزان مسألتنا اذا تعبدنا بالقياس ، اذ لو لم يثبت التعبد به لم يكن مجرد التنصيص عليها رخصة في الالحاق .

ومنهم من قال : ان علم قطعاً قصده الى عتقه لسواده عتق بقوله : اعتقوا غانماً لسواده كل عبد أسود .

ومنهم من قال : لا يكفي أن يعلم ذلك ما لم ينو بهذا اللفظ عتق جميع السودان ، فان نواه كفاه هذا اللفظ لاعتاقهم ، لأنه حينئذ أراد معنى عاماً بلفظ خاص وهو غير مُنكر ، كقوله تعالى : (ولا تقل لهما أُفٍ)[2] للنهي عن الايذاء العام ، فاذا تم لهؤلاء التسوية بين الخطابين فانهم انما يعممون الحكم اذا دل الدليل على ارادة الشرع تعليق الحكم في قوله : حرمت الخمر لشدتها بالشدة المجردة ، ولكنه غير مرض عندنا ، بل الصحيح أنه لا يعتق بقوله : اعتقت غانماً لسواده الأغانم وان نوى عتق السودان ، لأنه يبقى في حق غير غانم مجرد النية والارادة فلا يؤثر .

(١) أي بين كلام الشارع وغيره .
(٢) سورة الاسراء آية (٢٣) .

(الوجه الثاني) :

ان الأمة مجمعة على الفرق ، اذ تجب التسوية في الحكم مهما قال : حرمت الخمر لشدتها فقيسوا عليها كل مشتد ، ولو قال : اعتقت غانماً لسواده فقيسوا عليه كل أسود ، اقتصر العتق على غانم عند الأكثرين ، فكيف يقاس أحدهما على الآخر مع الاعتراف بالفرق ؟

فان قيل : إن قال من تجب طاعته : بع هذا العبد لسوء الخلق ، فهل يجوز للمأمور بيع ما شاركه في العلة ؟ فان قلتم : نعم ، فقد خالفتم الفقهاء ، وان منعتم ، فما الفرق بين كلامه وكلام الشارع ؟ مع الاتفاق في الموضعين • قلنا : ان قال له : كل ما ظهرت ارادتي له بطريق الاستدلال دون اللفظ فافعله فله أن يفعل ذلك ، وهو وزان حكم الشارع لكن بشرط أن يعلم أنه أمر ببيعه لمجرد سوء الخلق ، لا له مع القبح مثلا • فان لم يعلم ذلك ، بل ظنه فينبغي أن يكون قد قال له : ظنك نازل منزلة العلم في التسليط على التصرف ، فحينئذ جاز تصرفه ، وهو وزان مسألتنا •

فان قيل : أن الشارع وان كان قال : ما عرفتموه بالقرائن من رضاي فهو كما عرفتموه بالصريح ، فلم يقل : اني اذا ذكرت علة شيء ذكرت تمام أوصافه ، فلعله علل تحريم الخمر بشدة الخمر خاصة لا للشدة المجردة ، ولله أسرار •

والجواب أن خاصة المحل قد يعلم سقوط اعتبارها ضرورة ، كقوله : أيما رجل مات أو أفلس فصاحب المتاع أولى بمتاعه ، اذ يعلم أن المرأة في معناه ، ومن أعتق شركاً له في عبد قُوِّم عليه الباقي ، فالأَمَةُ في معناه ، لأنّا عرفنا بتصفح أحكام البيع والعتق انه لا مدخل للانوثة فيهما ، وقد يعلم ذلك ظناً بسكون النفس اليه ، وقد عرفنا أن الصحابة عوّلوا على الظن فعلمنا أنهم علموا من النبي قطعاً الحاق الظن بالقطع ، هذا •

مسألة

قال النظام : العلة المنصوصة توجب الالحاق ، لكن لا بطريق القياس ، بل بطريق اللفظ والعموم ، اذ لا فرق في اللغة بين قوله : حرمت كل مشتد وبين قوله : حرمت الخمر لشدتها •

وهذا فاسد ، لأن قوله : حرمت الخمر لشدتها لا يقتضي من حيث اللفظ والوضع الا تحريم الخمر خاصة ، ولا يجوز الحاق النبيذ ما لم يرد التعبد بالقياس ، وان لم يرد فهو كقوله : أعتقت غانماً لسواده ، فانه لا يقتضي اعتاق جميع السودان ، فكيف يصح هذا ، فاذا قد ظن النظام انه منكر للقياس وقد زاد علينا اذ قاس حيث لا نقيس ، لكنه أنكر اسم القياس •

فان قيل : قول السيد والوالد لعبده وولده : لا تأكل هذا لأنه سم وكُل هذا فانه غذاء ، يفهم منه المنع عن أكل سم آخر والأمر بتناول ما هو غذاء • قلنا : لأن ذلك معلوم بقرينة اطراد العادات ومعرفة أخلاق السادات والآباء في مقاصدهم من العبيد والأولاد وأنهم لا يفرقون بين سم وسم آخر وانما يتقون الهلاك ، وأما الله تعالى اذا حرّم شيئاً بمجرد ارادته فيجوز أن يبيح مثله وأن يحرم ، لأن الصّلاح والفساد في ذلك الشيء ليس لمجرد طبعه وذاته ، بل تابع لأمر الله ونهيه ، فيجوز أن يكون في فعل شيء وقت الزوال مصلحة وفيه وقت العصر مفسدة ، وكذلك يجوز أن يختلف بيوم السبت والجمعة والمكان والحال ، فكذلك يجوز أن يفارق شدة الخمر شدة النبيذ •

فان قيل : اذا لم يفهم النبيذ من الخمر فينبغي أن لا يفهم تحريم الضرب والأذى من التأفيف • قلنا : الحقّ عندنا أن ذلك غير مفهوم من مجرد اللفظ العاري عن القرينة لكن اذا دلّت قرينة على قصد الاكرام ، فحينئذ يدل لفظ التأفيف على تحريم الضرب ، بل يكون ذلك أسبق الى الفهم اذ التأفيف لا يكون مقصوداً في نفسه ، بل يقصد به

التنبيه على منع الايذاء بذكر أقل درجاته ، فليس الحاق الضرب بالتأفيف بطريق القياس ، لأن الفرع المسكوت عنه الملحق بطريق القياس هو الذي يتصور أن يغفل عنه المتكلم ولا يقصده بكلامه ، والمسكوت عنه هنا بالعكس ، فهذا مفهوم من لحن القول وفحواه ، وعند القرينة المذكورة ربما تظهر قرينة أخرى تمنع هذا الفهم ، أما تحريم النبيذ بتحريم الخمر فليس من هذا القبيل ، بل لا وجه له الا القياس ، فاذا لم يرد التعبد به فلا يفهم تحريم النبيذ من قول الشرع : حرمت الخمر لشدتها ، وانما يفهم من قوله : حرمت كل مشتد •

مسألة

ذهب القاشاني والنهرواني الى الاقرار بالقياس لاجماع الصحابة عليه ، لكن خصا ذلك بموضعين :

أحدهما : أن تكون العلة منصوصة ، كقوله : حرمت الخمر لشدتها •

والثاني : أن تعلق الأحكام بالأسباب كرجم ماعز لزناه ، وكأنهم يعنون بهذا الجنس تنقيح مناط الحكم ويعترفون به • قلنا : يمكن تنزيل مذهبهما على ثلاثة أوجه :

(الاول) :

أن يشترطوا مع ذلك أن يقول الشارع في الأول : حرمت كل مشارك للخمر في الشدة ، وفي الثاني : وحكمي على الواحد حكمي على الجماعة ، وهذا ليس قولا بالقياس فلا يتفصى به عن عهدة اجماع الصحابة عليه •

(الثاني) :

أن لا يشترط ذلك ولا ورود التعبد بالقياس ، فهذه زيادة علينا

وقول بالقياس حيث لا نقول به ٠

(الثالث) :

أن يقولوا : مهما ورد التعبد بالقياس جاز الالحاق بالعلة المنصوصة ، وهذا قول حق في الأصل خطأ في الحصر ، اذ طريق اثبات العلة ليس حصراً على النص ، بل ربما دل عليه السبر والتقسيم أو دليل آخر ٠

فان قيل : اذا كانت العلة منصوصة كان الحكم في الفرع معلوماً وحصل الأمن من الخطأ ، وأما اذا كانت مستنبطة فلا يؤمن منه ٠ قلنا : أخطأتم في طرفي الكلام ٠

أما في الطرف الأول فلأنه وان نص على شدة الخمر فلا نعلم أن شدة النبيذ في معناها ، بل يجوز أن يكون الحكم معللا بشدة الخمر خاصة ، الا أن يقول الشارع يتبع الحكم مجرد الشدة في كل محل ، فيكون ذلك لفظاً عاماً ولا يكون حكماً بالقياس ، فلا يحصل التفصي عن عهدة الاجماع ٠

وأما في الطرف الثاني فلأنه لا يستقيم على مذهب من يصوّب كل مجتهد ، اذ شهادة الأصل للفرع عنده كشهادة العدل عند القاضي ، والقاضي في أمنٍ من الخطأ وان كان الشاهد مزوّراً ، لأنه لم يتعبد باتباع الصدق ، بل باتباع ظنه ، وكذلك هنا لم يتعبد باتباع العلة ، بل باتباع ظن العلة ٠

نعم يتوجه هذا الاشكال على من يقول : المصيب واحد ، لأنه لا يأمن الخطأ ولا دليل يميز الصواب عنه ٠

على انا نقول : اذا كان اقرارهم بالقياس لاجماع الصحابة عليه فلم يقتصر قياسهم على العلة المنصوصة ، اذ قاسوا في أنت علي حرام وفي مسألة الجد والاخوة وغيرها ، ثم نقول : اذ جاز القياس بالعلة المعلومة

فلنلحق بها المظنونة في حق العمل ، كما التحق رواية العدل بالتواتر وشهادة العدل بشهادة النبي المعصوم .

ولكن فيه نظر ، لأن قبول الشرع للظن في موضع لا يرخص لنا في قياس ظن آخر عليه ، بل لا بد من دليل على القياس المظنون كما في خبر الواحد وغيره .

مسألة

فرّق بعض القدرية بين الفعل والترك ، فقال : اذا علل الشارع وجوب فعل بعلة فلا يقاس عليه غيره الا بتعبد بالقياس ، ولو علل تحريم الخمر بعلة وجب قياس النبيذ عليه دون التعبد به .

وهذا[1] محال في الطرفين ، لأنه لا يبعد في جانب التحريم أن يحرم الخمر لشدة الخمر خاصة ويفرق بين شدته وشدة ، وأما في جانب الفعل فمن تناول العسل لحلاوته لا يفرق بين عسل وعسل[2] ، نعم لا يلزمه أن يأكل مرة بعد أخرى لزوال الشهوة ، فما ثبت لشيء ثبت لمثله سواء كان لفعل أو ترك[3] .

---

(١) أي عدم الحاجة في القياس الى التعبد بالقياس في جانب الترك ، والاحتياج الى التعبد بالقياس في جانب الفعل .

(٢) أي فالظاهر انه لا يحتاج الى القياس حتى يقيس واحدا على الاخر ، فضلا عن ان يحتاج الى التعبد بالقياس اذا اراد .

(٣) وقد استدرك في المستصفى هنا جوابا عما يتوهم انه اذا ثبت حكم الشيء ثبت لمثله في الفعل والترك ، فما الحاجة الى التعبد بالقياس لكن المماثلة أي من كل الوجوه مستحيل ، لانها تتبعض الاثنين وهي تقتضي المغايرة والمخالفة من بعض الوجوه حتى لا ترتفع الاثنينية، واذا جاءت المخالفة بطلت المماثلة المطلقة ، وعند ذلك يجوز ان تكون جهة المخالفة مانعة عن قياس المثل على مثله لولا التعبد بالقياس فاحتجنا الى التعبد به بعد التأمل في تحقق العلة المشتركة وانتفاء الموانع فيها .

الباب الثاني

في طريق اثبات علة الأصل وكيفية اقامة الدلالة على صحة آحاد الأقيسة

وننبه أولا على مثارات الاحتمال في كل قياس ، ثم على انحصار الدليل في الأدلة السمعية ، ثم على انقسامها الى ظنية وقطعية بثلاث مقدمات :

المقدمة الأولى

مواضع الاحتمال في كل قياس ستة :

(الاول) :

يجوز أن لا يكون الأصل معلولا عند الله •

(الثاني) :

أنه ان كان معللا فلعله لم يصب ما هو العلة عند الله تعالى ، بل علله بعلة أخرى •

(الثالث) :

انه ان أصاب في أصل التعليل وفي عين العلة فلعله قصر على وصفين أو ثلاثه ، وهو معلل به مع قرينة أخرى زائدة على ما قصر اعتباره عليه •

(الرابع) :

أن يكون قد جمع الى العلة وصفاً ليس مناطاً للحكم فزاد على الواحد •

(الخامس) :

أن يصيب في أصل العلة وتعيينها وضبطها لكن يخطىء في وجودها في الفرع فيظنها موجودة بجميع قيودها وقرائنها ولا تكون كذلك •

(السادس) :

أن يكون قد استدل على تصحيح العلة بما ليس بدليل ، وعند ذلك لا يحل لـــه القياس وان أصاب العلة ، كمـا لـو أصـاب بمجرد الوهم والحدس من غير دليل •

والمثارات الستة لاحتمال الخطأ انما تستقيم على مذهب من يقول : المصيب واحد ، وفي موضع يقدر نصب الله أدلة قاطعـة يتصور أن يحيط بها الناظر ، أما من قال : كل مجتهد مصيب فليس في الأصل وصف معين هو العلة عند الله حتى يخطىء أصلها أو وصفها ، بل العلة عند الله في حق كل مجتهد ما ظنه علة ، فلا يتصور الخطأ ولكنه يحتاج الى اقامـة الدليل في هذه وان كانت أدلة ظنية •

المقدمة الثانية

أن هذه الأدلة لا تكون الا سمعية ، بل لا مجـال للنظر العقلي في هذه المثارات الا في تحقيق وجود علة الأصل في الفرع ، أما أصل تعليل الحكم واثبات عين العلة ووصفها فلا يمكن الا بالأدلة السمعية ، لأن العلة الشرعية علامة لا توجب الحكم بذاتها انما معنى كونها علة نصب الشـرع اياها علامة وذلك وضع من الشارع •

فان قيل : فالحكم لا يثبت الا توقيفاً ونصـّـاً فلتكن العلة كذلك • قلنا : لا يثبت الحكم الا توقيفـاً ، لـكن ليس طريق معرفـة التوقيف في الأحكام مجرد النص ، بل النص والعموم والفحوى ومفهوم القول وقرائن الأحوال وشواهد الأصول وأنواع الأدلة ، فكذلك اثبات العلة تتسع طرقه ولا يقتصر فيه على النص •

المقدمة الثالثة

أن الحاق المسكوت بالمنطوق مقطوع ومظنون ، والمقطوع على مرتبتين :

(احدهما) :

أن يكون المسكوت أولى بالحكم من المنطوق ، كقوله تعالى : (ولا تقل لهما أف)[1] فانه أفهم تحريم الضرب والشتم •

وقد اختلفوا في تسمية هذا قياساً ، وتبعد تسميته به لأنه لا يحتاج الى فكر واستنباط علة ولأن المسكوت كأنه أولى بالحكم من المنطوق ، ومن سماه قياساً اعترف بأنه مقطوع به •

وقد يلتحق بأذيال هذا الجنس ما يشبهه من وجه ، ولكنه يفيد الظن دون العلم ، كقولهم : اذا وجبت الكفارة في قتل الخطأ ففي العمد أولى لأن فيه ما في الخطأ وزيادة عدوان ، وليس هذا من جنس الأول ، لأن العمد يخالف الخطأ فيجوز أن لا تقوى الكفارة على محوه ، بل جنس الأول قولنا : من واقع أهله في نهار رمضان فعليه الكفارة ، فالزاني أولى اذ وجد في الزنا افساد الصوم بالوطء وزيادة ، ولم يوجد في العمد الخطأ وزيادة •

(المرتبة الثانية) :

ما يكون المسكوت مثل المنطوق لا أولى منه ولا أدْوَنَ ، فيقال : انه في معنى الأصل ، وربما اختلفوا في تسميته قياساً ، مثاله من أعتق شِركاً له في عبدٍ قُوِّمَ عليه الباقي ، فان الأَمَةَ في معناه ، ويرجع حاصل هذا الجنس الى العلم بأن الفارق بين المسكوت والمنطوق لا دخل له في التأثير باستقراء أحكام الشرع ومصادره وموارده ، وضابط هذا الجنس أن لا يحتاج الى التعرض للعلة الجامعة ، بل يتعرض للفارق ،

---

(١) سورة الاسراء آية (٢٣) •

ويعلم أن لا فارق له الا كذا ولا مدخل له في التأثير قطعاً ، فان تطرّق الاحتمال الى هذين لم يكن الالحاق مقطوعاً به ، بل ربما كان مظنوناً •

ويتعلّق بأذيال هذا الجنس ما هو مظنون ، كقولنا : انه لو أضاف العتق الى عضو معين سرى الى الجميع ، فانه اذا أضافه الى النصف سرى والنصف بعض واليد بعض ، وهـذا يغلب على ظن بعض المجتهدين ، ومساواة البعض المعين للبعض الشايع في هذا الحكم غير مقطوع به ، لأن هذا النوع من المفارقة لا يبعد أن يكون له مدخل في التأثير •

ومن هـذا الجنس ما يتعلق بتنقيح مناط الحكم ، كقولـه للأعرابي الذي جامـع امرأته في رمضان : (أعتقْ رقبةً) فانا نعـلم أن التركي والهندي في معنى الأعرابي ، اذ علمنا أن ذلك لا مدخل لـه في الحكم ، ونعلم أن العبـد في معنى الحر فيلزمه الصوم ، لأنـه شاركه في وجوب الصوم ولا نرى الصبي في معنـاه لأنـه لا يشاركه في لزومـه ، وللزوم مدخل في التأثير • وان نظرنا الى المحل فقد واقع أهله فيعلم أنه لو واقع مملوكته فهو في معناه ، أو الى الصوم المجني عليه فقد جرى وقاع الأعرابي في يوم معين وشهر معين ، فيعلم أن سائر الأيام في ذلك الشـهر وسـائر شهور رمضان في معناه ، والقضاء والنذر ليسا في معناه لأن حرمة رمضان أعظم ، وللحرمة مدخل في جنس هـذا الحكم ، أو الى نفس الفعل فهـل يلتحق به الأكل والشرب ؟ هذا في محل النظر •

وهل يسمى الحاق الأكل بالجماع قياساً ؟ اختلفوا فيـه ، فقـال أصحاب أبي حنيفة رحمه الله : ليس بقياس اذ لا قياس في الكفارة ، وهذا الالحاق استدلال على تجريد مناط الحكم وحذف الحشو منـه ، وعلى الجملة فلا يظن في منكري القياس انكار المعلوم من هـذه الالحاقات ، لكن لعلهم ينكرون المظنون منه ويقولون : ما علم قطعاً انه لا مدخل لـه في التأثير يجب حذفه عن درجة الاعتبار ، أما ما يحتمل فلا يجوز حذفه بالظن ، واذا بان لنا اجماع الصحابة أنهم عملوا بالظن كان ذلـك دليـلا

على نزول الظن منزلة العلم في وجوب العمل •

وعلى الجملة فلالحاق المسكوت بالمنطوق طريقان :

أحدهما أن لا يتعرض الا للفارق وسقوط أثره ، فيقول : لا فارق الا كذا ، وهذه مقدمة ، ثم يقول : ولا مدخل لهذا الفارق في التأثير ، وهذه مقدمة أخرى ، فيلزم منه نتيجة وهي أنه لا فرق في الحكم ، وهذا انما يحس اذا ظهر التقارب بين الفرع والأصل •

الطريق الثاني أن يتعرض للجامع ويقصد نحوه ولا يلتفت الى الفوارق وان كثرت ويظهر تأثير الجامع في الحكم ، فيقول : العلة في الأصل كذا وهي موجودة في الفرع فيجب الاجتماع في الحكم ، وهذا هو الذي يسمى قياساً بالاتفاق أما الأول ففي تسميته قياساً خلاف[1] ، ثم القياس بالاتفاق وهو رد فرع الى أصل بعلة جامعة بينهما ، يحتاج الى اثبات مقدمتين :

احداهما مثلا ، أن علة تحريم الخمر الاسكار ، والثانية أن الاسكار موجود في النبيذ •

أما الثانية فيجوز اثباتها بالحس ودليل العقل والعرف والشرع وسائر أنواع الأدلة ، أما الأولى فلا تثبت الا بالأدلة الشرعية من الكتاب

---

(١) لان القياس ما قصد به الجمع بين شيئين ، وذلك قصد فيه نفي الفارق ، فحصل الاجتماع بالقصد ـ أي حصل الاجتماع بين الاصل والفرق بالتتبع لنفي الفارق لا أو لا وبالذات كما في الطريق الثاني وبين القياس مالوحظ فيه الجمع بينهما بالذات ـ الثاني لا بالقصد الاول ، فلم يكن على صورة المقايسة بالاضافة الى القصد الاول • والطريق الاول الذي هو التعرض للفارق ، ونفيه ينتظم حيث لم تعرف علة الحكم ، بل ينتظم في حكم لا يعلل ، وينتظم حيث عرف انه معلل ، لكن لم تتعين العلة ، فانا نقول : الزبيب في معنى التمر في الربا قبل ان يتعين عندنا علة الربا انه الطعم او الكيل او القوت ، وينتظم حيث ظهر اصل العلة وتعين أيضا ، ولكن لم تتلخص بعد أوصافه ولم تتحرر بعد قيوده وحدوده • أما الطريق وهو الجمع فلا يمكن الا بعد تعين العلة ، وبتخليصها بحدها وقيودها وبيان تحقيق وجودها بكمالها في الفرع ، وكل واحد من الطريقين ينقسم الى مقطوع به والى مظنون •

والسُنَّة والاجماع أو نوع استدلال مستنبط ، فنحصره في ثلاثة أقسام :

القسم الأول

اثبات العلة بأدلة نقلية

وذلك انما يستفاد من صريح النطق أو الايماء أو التنبيه على الأسباب ، فهي ثلاثة أضرب :

الضرب الأول الصريح ، وذلك أن يرد فيه لفظ التعليل ، كقوله : لكذا أو لعلة كذا أو لأجل أو لكيلا يكون كذا وما يجري مجراه من الصيغ ، فهذه للتعليل الا اذا دل دليل على أنه ما قصده فيكون مجازاً .

الضرب الثاني التنبيه والايماء على العلة ، كقوله عليه السلام لما سئل عن الهرة : (انها من الطَّوافين عليكم ، أو الطَّوافات)[١] فانه ايماء الى التعليل ، لأنه لو لم يكن علة لم يكن ذكر وصف الطواف مفيداً ، وقوله تعالى : (انما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء)[٢] فانه بيان لتعليل تحريم الخمر حتى يطرد في كل مسكر ، وكذلك ذكر الصفة قبل الحكم ، كقوله تعالى : (قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض)[٣] فهو تعليل حتى يفهم منه تحريم الاتيان في غير المأتي ، لأن الأذى فيه دائم ، وكذلك قوله عليه السلام : (أينقص الرُّطَبُ اذا يبس) ؟ فقيل : نعم . فقال : (فلا اِذاً)[٤] ففيه تنبيه على العلة من ثلاثة أوجه :

---

(١) رواه الترمذي جـ١/ ٩٥ بهامش التحفة وابو داود جـ١/ ٦٠ والنسائي جـ١/ ٥٠ وابن ماجة جـ١/ ١٣١ والامام مالك ٥٤ برواية محمد بن الحسن والشافعي في الام جـ ١/ ٦ واحمد جـ٥/ ٢٩٦ من طريق مالك بن أنس عن اسحق عن حميدة امرأته عن كبشة .

(٢) سورة المائدة آية (٩٠) .

(٣) سورة البقرة آية (٢٢٢) .

(٤) روى الحاكم في المستدرك : ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن بيع الرطب بالتمر ، فقال : (أينقص الرطب اذا جف ؟) قالوا : نعم ، قال : (فلا اذن) . جـ ٢/ ٣٨ .

أحدها أنه لا وجه لذكر هذا الوصف لولا التعليل به .

الثاني قوله : (إذاً) فانه للتعليل .

الثالث الفاء في قوله : (فلا إذاً) فانه للتعقيب والتسبيب ، ومن ذلك أن يجيب عن المسألة بذكر نظيرها ، كقوله : (أرأيت لو تمضمضت)[1] وقوله : (أرأيت لو كان على أبيك دَين فقضيته)[2] فانه لو لم يكن للتعليل لما كان التعرض لغير محل السؤال منتظماً ، ومن ذلك أن يفصل الشارع بين قسمين بوصف ويخصه بالحكم ، كقول القائل : (القاتل لا يرث)[3] فانه يدل ظاهراً على أنه لا يرث لكونه قاتلاً ، وليس هذا للمناسبة ، بل لو قال : الطويل لا يرث ، لفهمنا منه جعل الطول علامة على انفصاله عن الورثة .

الضرب الثالث التنبيه على الأسباب بترتيب الأحكام عليها بصيغة الجزاء والشرط وبالفاء التي هي للتعقيب والتسبيب ، كقوله عليه السلام :

ورواه الامام مالك في الموطأ . اخبرنا عبدالله بن يزيد مولى الاسود بن سفيان ان زيدا أبا عياش مولى لبني زهرة اخبره انه سأل سعد بن أبي وقاص عن اشتراء البيضاء بالسلت .. الموطأ ٢٦٩ مع اختلاف يسير جدا في اللفظ ومن طريق مالك رواه الترمذي ج ٢/ ٢٣٢ ، ٢٣٣ بهامش تحفة الاحوذي . وابو داود ج ٣ /٦٥٤ وابن ماجة ج ٢/٧٦١/٢٢٦٤ .

قال الحاكم : هذا حديث صحيح لاجماع أئمة النقل على امامة مالك بن أنس ، وانه محكم لكل ما يرويه من الحديث ، اذ لم يوجد في رواياته الا الصحيح خصوصا من حديث اهل المدينة . قال : والشيخان لم يخرجاه لما خشيا من جهالة زيد أبي عياش . ج ٢/ ٣٨ .

قال المنذري : وكيف يكون ــ أي زيد أبو عياش ــ مجهولا ؟ وقد روى عنه اثنان ثقتان : عبدالله بن يزيد ــ مولى الاسود بن سفيان ــ وعمران بن أبي أنس . وهما ممن احتج به مسلم في صحيحه ، وقد عرفه أيمة هذا الشأن ؟ ج ٥/ ٣٤ مختصر ابى داود للحافظ المنذري .

(١) تقدم ذكره .
(٢) تقدم ذكره .
(٣) تقدم ذكره .

(من أحيا أرضاً ميتة فهي له)[1] و (من بدل دينه فاقتلوه)[2] ، وقوله تعالى : (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما)[3] ويلتحق بهذا القسم ما يرتبه الراوي بفاء التركيب كقوله : زنا ماعز فرجم ، وسهى النبي صلى الله عليه وسلم فسجد[4] فهذا يدل على التسبيب وليس للمناسبة ، بل يلتحق بهذا الجنس كل حكم حدث عقب وصف حادث ، سواء كان من الأقوال كحدوث الملك والحل عند البيع والنكاح ، أو من الأفعال كاشتغال الذمة عند القتل والاتلاف ، أو من الصفات كتحريم الشرب عند طريان الشدة على العصير وتحريم الوطء عند طريان الحيض فانه ينقدح أن يقال : لا يتجدد الا بتجدد سبب ، ولم يتجدد الا هذا ، فاذن هو السبب وان لم يناسب ٠

فان قيل : فهذه الوجوه تدل على السبب والعلة دلالة قطعية أو ظنية ٠ قلنا : أما ما رتب على غيره بفاء الترتيب وصيغة الجزاء والشرط فيدل على أن المرتب عليه معتبر في الحكم لا محالة فهو صريح في أصل الاعتبار ، أما اعتباره بطريق كونه علة أو سبباً متضمناً للعلة بطريق الملازمة والمجاورة ، أو شرطاً يظهر الحكم عنده بسبب آخر ، أو يفيد الحكم على تجرده حتى يعم الحكم المحال ، أو يضم اليه وصف حتى يختص ببعض المحال ، فمطلق الاضافة من الألفاظ المذكورة ليس صريحاً فيها ، ولكن قد يكون ظاهراً من وجه ويحتمل غيره ٠٠ وقد يكون متردداً بين وجهين فيتبع فيه موجب الأدلة ، وانما الثابت بالايماء والتنبيه كون الوصف المذكور معتبراً بحيث لا يجوز الغائه ٠

---

(١) تقدم ذكره ٠
(٢) تقدم ذكره ٠
(٣) سورة المائدة آية (٣٨) ٠
(٤) رواه الترمذي عن عمران بن حصين بلفظ (٠٠٠ فسهى فسجد سجدتين) ج ١/٣٠٥ بهامش التحفة ٠ وابو داود ج ١/٢٧٣ والحاكم ج ١/٣٢٣ والبيهقي ج ٢/٣٥٥ من طريق اشعث بن عبدالملك الحمراني عن محمد بن سيرين عن خالد الحذاء عن ابي قلابة عن ابي المهلب ٠ واشعث ثقة ميزان الاعتدال ج١/٢٦٦،٢٦٧ ٠

القسم الثاني

في اثبات العلة بالاجماع على كونها مؤثرة في الحكم

مثاله قولهم : اذا قدم الاخ الشقيق على الأخ للأب في الميراث فينبغي أن يقدم في ولاية النكاح ، فان العلة في الميراث التقديم بسبب امتزاج الاخوة وهو المؤثر بالاتفاق ، وكذلك قول بعضهم : الجهل بالمهر يفسد النكاح ، لأنه جهل بعوض في معاوضة فصار كالبيع ، اذ الجهل مؤثر في الافساد في البيع بالاتفاق ، وكذلك نقول : يجب الضمان على السارق وان قطع ، لأنه مال تلف تحت اليد العادية ، فيضمن كما في الغصب ، وهذا الوصف هو المؤثر اتفاقاً • وكذلك يقول الحنفي : صغيرة فيولّى عليها قياساً للثيب الصغيرة على البكر الصغيرة ، فالمطالبة منقطعة عن اثبات علة الأصل ، لأنها بالاتفاق مؤثرة •

بقي سؤال هو أنه لِمَ قلتم : اذا أثّر امتزاج الاخوة في التقديم في الارث فينبغي أن يؤثر في النكاح ، وهذا ان وجّهه المجتهد على نفسه فيدفعه بوجهين :

أحدهما أن يعرف مناسبة المؤثر ، كالصغر فانه يسلّط الولي على التزويج للعجز فيقول : الثيب كالبكر في هذه المناسبة •

الثاني أن يُبيّنَ أنْ لا فارق بين الفرع والأصل الا كذا وكذا ، ولا مدخل له في التأثير كما ذكرناه في الحاق الأمة بالعبد في سراية العتق ، وان ظهرت المناسبة استغنى عن التعرض للفارق ، أو وجّهه المناظر عليه فيكفي أن يقال : القياس لتعدية حكم العلة من موضع الى موضع ، وما من تعدية الا ويتوجه عليها هذا السؤال ، فلا ينبغي أن يفتح هذا الباب ، بل يُكَلَّفُ المعترضُ الفرق أو التنبيه على مثار خيال الفرق ، بأن يقول مثلا : اخوة الأم أثرت في الميراث في الترجيح ، لأن مجردها يؤثر في التوريث ، فَلِمَ قلت : اذا استعمل في الترجيح ما يستقل بالتأثير فيستعمل

حيث لا يستقل فتقبل المطالبة على هذه الصيغة ، وهي أولى من ابدائه في معرض الفرق ابتداء ، أما اذا لم ينبه على مثار خيال الفرق وأصرّ على صِرْفِ المطالبة فلا ينبغي أن يصطلح المناظرون على قبوله .

القسم الثالث

في اثبات العلة بالاستنباط وطرق الاستدلال

وهي ستة أنواع :

(النوع الاول) :

السبر والتقسيم ، بأن يقول : هذا الحكم معلل ولا علة له الا كذا وكذا ، وقد بطل أحدهما فتعين الآخر ، واذ استقام السبر كذلك فلا يحتاج الى مناسبة ، لكن يحتاج هنا الى اقامة الدليل على ثلاثة أمور :

أحدها أنه لا بد من علامة .

والثاني أن يكون سبره حاصراً ، فيحصر جميع ما يمكن أن يكون علة ، أما بأن يوافقه الخصم على أن الممكنات ما ذكره وذلك ظاهر ، أو لا يسلّم ، فان كان مجتهداً فعليه سبر بقدر امكانه حتى يعجز عن ايراد غيره ، وان كان مناظراً فيكفيه أن يقول : هذا منتهى قدرتي في السبر ، فان شاركتني في الجهل بغيره لزمك ما لزمني ، وان اطلعت على علة أخرى فيلزمك التنبيه عليها حتى أنظر في صحتها أو فسادها ، فان قال : لا يلزمني ولا أظهر العلة وان كنت أعرفها ، فهذا عناد محرّم .

افساد سائر العلل . وافسادها يكون تارة ببيان سقوط أثرها في الحكم بأن يظهر بقاء الحكم مع انتفائها ، وتارة بانتفاضها ، بأن يظهر انتفاء الحكم مع وجودها .

(النوع الثاني) :

استنباط العلة بابداء مناسبتها للحكم . والمراد بالمناسب ما هو بحيث

اذا أُضيف اليه الحكم انتظم ، كقولنا : حُرِّمَتِ الخمرُ لأنها تزيل العقل • وينقسم الى مؤثر وملائم وغريب •

أمَّا المناسب المؤثر فكتعليل الولاية بالصغر ، ومعنى كونه مؤثراً أنه ظهر تأثيره في الحكم بالاجماع أو النص •

وأمَّا الملائم فعبارة عمَّا لم يظهر تأثير عينه في عين ذلك الحكم ، كما في الصغر ، لكن ظهر تأثير جنسه في جنس ذلك ، مثاله قوله : لا تجب قضاء الصلاة على الحائض دون الصوم لما في قضاء الصلاة من الحرج بسبب كثرة الصلاة ، وهذا قد ظهر تأثير جنسه ، لأن لجنس المشقة تأثيراً في التخفيف ، أما هذه المشقة ـ أي مشقة التكرر ـ فلم يظهر تأثيرها في موضع آخر ، وأما الغريب فهو ما لم يظهر تأثيره ولا ملائمته لجنس تصرفات الشرع ، كقولنا : القاتل لا يرث لأنه يستعجل الميراث ، فعورض بنقيض قصده ، فتعليل حرمان القاتل بهذا تعليل بمناسب لا يلائم جنس تصرفات الشرع ، لأنَّا لا نرى الشرع في موضع آخر قد التفت الى جنسه ، فتبقى مناسبة مجردة غريبة ، والمناسب المؤثر مقبول باتفاق القائلين بالقياس ، وقَصَرَ أبو زيد الدبوسي القياس عليه ، لكن أورد للمؤثر أمثلة عرف بها أنه قَبِلَ الملائم •

وأما المناسب الغريب فهو في محل الاجتهاد ، ولا يبعد أن يغلب ذلك على ظن بعض المجتهدين ، ولا يدل دليل قاطع على بطلان الاجتهاد •

فان قيل : يدل على بطلانه أنه متحكم بالتعليل من غير دليل يشهد لاضافة الحكم الى علّته • قلنا : اثبات الحكم على وفقه يشهد بملاحظة الشرع له ، ويغلب ذلك على الظن •

فان قيل : قولكم : اثبات الحكم على وفقه تلبيس ، اذ معناه أنه تقاضى الحكم بمناسبة بعث الشارع على الحكم فأجاب باعثه • وهذا

تحكم ، لاحتمال أن يكون حكمه بتحريم الخمر تعبداً وتحكماً كتحريم الخنزير ، ويحتمل أن يكون لمعنى آخر مناسب لم يظهر لنا ، ويحتمل أن يكون للاسكار ، فالحكم بواحد منها تحكّم ، وهذا لا ينقلب في المؤثر فانه عرف كونه علة باضافة الحكم اليه نصاً أو اجماعاً كالصغر .

والجواب انا نرجح هذا الاحتمال على احتمال التحكّم بما رددنا به مذهب منكري القياس ، فان العلة اذا أُضيف الحكم اليها في محل كما في المؤثر احتمل أن يكون مختصاً بذلك المحل ، كما اختص تأثير الزنا بالمحصن ، وبه اعتصم نُفاتُه ، لكن قيل لهم : عُلِمَ من الصحابة رضي الله عنهم اتّباعُ العلل واطراحُ تنزيل الشرع على التحكم ما أمكن ، فكذلك هنا ولا فرق ، وأما قولهم : ويحتمل أن يكون لمعنى آخر مناسب لم يظهر لنا . فنقول في رده : ان غلبة الظن في كل موضع تعتمد انتفاء الظهور في معنى آخر لو ظهر لبطل غلبة الظن ولو فتح هذا الباب لم يستقم قياس .

فان قيل : لا نسلم أن هذا ظن ، بل وهَم مجرد ، فان التعبد محتمل وكذا مناسب آخر لم يظهر ، وهذا المناسب الذي ظهر ، ووهمُ الانسان مائل الى طلب علة وسبب لكل حكم ، ثم أنه سبّاق الى ما ظهر وقاض بأن ليس في الوجود الا هو ، فتقضي نفسه بأنه لا بد من سبب ولا سبب الا هذا ، فاذاً هو السبب ، فلو سلّمنا قوله : لا بد من سبب فلا نسلم قوله : ولا سبب الا هذا ، فانه تحكّم مستنده أنه لم يعلم الا هذا ، فجعل عدم علمه لسبب آخر علماً بعدم سبب آخر ، وهو غلط ، وبمثل هذا أبطلتم القول بالمفهوم .

والجواب أن هذا استمداد من مأخذ نُفاة القياس ، وهو منقلب في المؤثر والملائم .. فان الظن الحاصل به أيضاً يقابله احتمال التحكم واحتمال فرق ينقدح واحتمال علة تعارض هذه العلة في الفرع ، ولا فرق بين هذه الاحتمالات ، ولولاها لم يكن الالحاق مظنوناً ، بل مقطوعاً ،

كالحاق الأمة بالعبد وفهم الضرب من التأفيف ، وقوله هذا وهَم وليس وليس بظن فاسد ، فان الوهم ميل النفس بلا سبب مرجح والظن ميل بسبب ، ومَنْ بنى أمرَه في المعاملات على الوهم سُفّهَ في عقله ، ومَن بناه على الظن كان معذوراً . وبالجملة اذا فتح باب القياس فالضبط بعده غير ممكن ، لكن يتبع الظن ، والظن على مراتب ، وأقواه المؤثر ، فانه لا تعارضه الا احتمال التعليل بخصوص المحل ، ودونه الملائم ، ودونه المناسب الذي لا يلائم ، وهو أيضاً درجات . وأما المفهوم فلا يبعد أيضاً أن يغلب في بعض المواضع على ظن بعض المجتهدين ، وعند ذلك يعسر الوقوف على أن ذلك الظن حصل بمجرد التخصيص وحده أو به مع قرينة ، فلا يبعد أن يقال هو مجتهد فيه .

القول في المسالك الفاسدة في اثبات علة الأصل

وهي ثلاثة :

(الاول) :

أن نقول : الدليل على صحة علة الأصل سلامتها عن علة تعارضها تقتضي نقيض حكمها . وسلامتها عن المعارضة دليل صحتها .

وهذا فاسد ، لأنه لا يكفي للصحة انتفاء المفسد ، بل لا بد من قيام الدليل على الصحة .

فان قيل : دليل صحتها انتفاء المفسد ، قلنا : لا بل دليل فساده انتفاء المصحح ، فهذا ينقلب ، ولا فرق بين الكلامين .

(الثاني) :

الاستدلال على صحتها باطرادها وجريانها في حكمها .

وهذا لا معنى له الا سلامتها عن مفسد واحد وهو النقض ، فهو كقول القائل : زيد عالم لأنه لا دليل يفسد دعوى العلم ، ويعارضه أنه

جاهل لأنه لا دليل يفسد دعوى الجهل • والحق أنه لا يعلم كونه عالماً بانتفاء دليل الجهل ولا كونه جاهلا بانتفاء دليل العلم ، بل يتوقف فيه الى ظهور الدليل ، فكذلك الصحة والفساد •

فان قيل : ثبوت حكمها معها واقترانه بها دليل على كونها علة • قلنا : غلطتم في قولكم : ثبوت حكمها لأن هذه اضافة للحكم الى العلة لا تثبت الا بعد قيام الدليل على كونها علة ، فاذا لم يثبت لم يكن حكمها ، والاقتران لا يدل على الاضافة ، فقد يلزم الخمر لون وطعم يقترن به التحريم ويطرد وينعكس مع أن العلة الشدة • وبالجملة فَنَصْبُ العلة مذهب يفتقر الى دليل كما أن وضع الحكم مفتقر اليه ، ولا يكفي في اثبات الحكم أنه لا نقض عليه ولا مفسد له ، بل لا بد له من دليل ، فكذلك العلة •

(**الثالث**) :

الطرد والعكس ، وقد قال قوم : الوصف اذا ثبت الحكم معه وزال مع زواله يدل على أنه علة •

وهو فاسد ، لأن الرائحة المخصوصة في الخمر كذلك ، وليس بعلة ، بل هي مقترنة بالعلة • وعلى الجملة فنحن نسلّم أن ما ثبت الحكم بثبوته فهو علة ، فكيف اذا انضم اليه أنه زال بزوالها ؟ لكن لا نسلّم أن ما ثبت مع ثبوته وزال مع زواله علة له ، لأن مصاحبته وصف للحكم لا تفيد عليّته كالرائحة المخصوصة ، هذا اذا كان الطرد مجرداً عن السبر والتقسيم ، أما اذا انضمّا كان ذلك حجة ، كما لو قال : هذا الحكم لا بد له من علة ، لأنه حصل بحدوث حادث ولا حادث يمكن أن يعلل به الا كذا وكذا ، وقد بطل الكل الا هذا ، فهو العلة • ومثل هذا السبر حجة في الطرد المحض وان لم ينضم اليه العكس ، ولا يرد على هذا السبر الا احتمال شذوذ وصف آخر يحتمل أن يكون هو العلة ، ولا يضره اذ لا يجب على المجتهد الا سبر بحسب وسعه ، ولا

يجب على الناظر غير ذلك ، وعلى من يدعي وصفاً آخر ابرازه حتى ينظر فيه •

فان قيل : فما معنى ابطالكم التمسك بالطرد والعكس وقد رأيتم تصويب المجتهدين ؟ قلنا : قال القاضي نعني بابطاله أنه باطل في حقنا ، لأنه لم يغلب على ظننا ، أما من غلب على ظنه فهو صحيح في حقه • وهذا فيه نظر عندي ، لأن المجتهد مصيب اذا استوفى النظر ، لا اذا قضى بسابق الرأي وبادىء الوهم ، فان قسم وسبر فقد أتم النظر والا فقد قصر ، اذ تمام دليله حينئذ ان ما اقترن بشيء فهو علة ، وهذا قد اقترن به ، فهو إذاً علة ، والمقدمة الأولى منقوضة بالطمِّ والرَّمِّ ، أي بالشيء الكثير من القوادح •

الباب الثالث

في قياس الشبه

ويتعلق النظر في هذا الباب بثلاثة أطراف :

(الطرف الاول) :

في حقيقة الشبه وأمثلته وتفصيل المذاهب فيه واقامة الدليل على صحته .

اعلم أولا أن اسم الشَّبَهِ يطلق على كل قياس ، لأن الفرع يلحق بالأصل بجامع يشبهه فيه ، فهو اذن يشبهه . وكذلك اسم الطّرد ، لأن الاطراد شرط كل علة جمع فيها بين الفرع والأصل ، ومعنى الطرد السلامة عن النقض ، لكن العلة الجامعة ان كان مناسبة أو مؤثرة عرفت بأشرف صفاتها واقواها ، وهو التأثير والمناسبة دون الأخص الأعم الذي هو الاطراد والمشابهة ، فان لم يكن للعلة خاصية الا الاطراد الذي هو أعم أوصاف العلل وأضعفها في الدلالة على الصحة خص باسم الطرد ، لأنه لا خاصية لها سواه ، فان انضاف الى الاطراد زيادة ولم ينته الى درجة المناسب والمؤثر سمي شَبَهاً ، وتلك الزيادة هي مناسبة الوصف الجامع لعلة الحكم وان لم يناسب نفس الحكم .

واذا علمت ذلك تعلم أن قياس الشبه قياس جُمِعَ فيه بين الفرع والأصل بوصف مع الاعتراف بأن ذلك الوصف ليس علة للحكم .

وأمّا أمثلته فكثيرة : فمنها قول أبي حنيفة رضي الله عنه : مسح الرأس لا يتكرر تشبيهاً بمسح الخف والتيمم ، والجامع أنه مسح ، ومنها قول الشافعي رضي الله عنه في اشتراط النية في الوضوء : الوضوء والتيمم طهارتان ، فكيف تفترقان ؟ ومنها تعليلنا وجوب الضمان في يد السوم بأنه أخذ لغرض نفسه من غير استحقاق ، ونعدّيه الى يد العارية . وتعليل أبي حنيفة رضي الله عنه بأنه أخذ على جهة الشراء ، والمأخوذ على

---

(١) بخلاف قياس العلة ، فانه قياس جمع فيه بما هو علة الحكم .

جهة الشراء كالمأخوذ على حقيقته ، ويعدّيه الى الرّهن •

فكل واحدة من العلّتين ليست مناسبة ولا مؤثرة ، إذْ لم يظهر بالنص أو الاجماع اضافة الحكم الى هذين الوصفين في غير يد السّوم ، وهو في يد السّوم متنازع فيه •

ومنها قولنا : أن قليل أرش الجناية يضرب على العاقلة ، لأنه بدل الجناية على الآدمي كالكثير ، فانا نقول : ثبت ضرب الدّية وضرب أرش اليد والأطراف ، ونحن لا نعرف معنى مناسباً يوجب الضرب على العاقلة ، فانه خلاف المناسب ، لكن يظن أن ضابط الحكم الذي تميز به عن الأموال هو أنه بدل الجناية على الآدمي ، فهو مظنة المصلحة التي غابت عنّا •

ومنها وقلنا في مسألة التبييت : أنه صوم مفروض فافتقر الى التبييت كالقضاء وهم يقولون : صوم عين فلا يفتقر الى التبييت كالتطوع ، وكان الشرع رخّص في التطوع ومنع من القضاء ، فظهر لنا أن فاصل الحكم هو الفرضية • وأما الدليل على صحته فهو أن هذا الجنس مما يغلب على ظن بعض المجتهدين ، وما من مجتهد يمارس النظر في مأخذ الأحكام الا ويجد ذلك من نفسه ، فمن أثّر ذلك في نفسه حتى غلب ذلك على ظنه فهو كالمناسب وصحيح في حقه ، ومَنْ لم يغلب ذلك على ظنه فليس له الحكم به ، وليس معنا دليل قاطع يبطل الاعتماد على هذا الظن بعد حصوله ، بخلاف الطرد على ما ذكرناه •

والمجتهدون الذين أفضى بهم النظر الى أن هذا الجنس مما يغلّب على الظن لا ينبغي أن يصطلحوا على فتح باب المطالبة بالدليل على كونه مُغلّباً على الظن أصلا ، كما أن القدماء لم يفتحوه واكتفوا من المعلّل بالجمع بين الأصل والفرع بوصف جامع كيف كان وأعطوا المعترض مجالا لافساده بالنقض أو الفرق أو المعارضة ، وذلك لأن تكليف المعلل باضافة وصف آخر من الأصل الى ما جعله علة الأصل وابداء ذلك دفعاً لقطع(١) الجمع الذي أظهره الخصم أهوَن عليه من تكليف اقامة الدليل

---

(١) سواء كان قطع الجمع من المعترض وصف المعلل ، أو بابداء الفرق

على كونه مُغلَّباً على الظن ، فان ذلك يفتح طريق النظر في أوصاف الأصل ، والمطالبة تحسم سبيل النظر •

فان قيل : هذا يفتح باب الطرديات المستقبحة ، وذلك أيضاً شنيع • قلنا : الطرد الشنيع يمكن افساده على الفور بطريق أقرب من المطالبة ، فانه اذا علل الأصل بوصف مطرد يشمل الفرع ، يعارض بوصف مطرد يخص الأصل ولا يشمل الفرع ، فيكون ذلك معارضة الفاسد بالفاسد ، وهو مسكت معلوم على الفور • فظهر أن الاصطلاح على ما فعله قدماء الأصحاب أولى ، بل لا سبيل الى الاصطلاح على غيره لمن يقول بالشَّبَه ، والا فليُصْطَلَح على أن يسبر المعلل أوصاف الأصل ويقول : لا بد للحكم من علة ولا علة الا كذا وكذا وما ذكرته أولى من غيره ، فلا يبقى عليه سؤال الا أن يقول السائل : مناط الحكم في محل النص الاسم ، أو المعنى الذي يخص المحل كقوله : الحكم في البر معلوم باسم البر وفي الدراهم والدنانير معلوم بالنقدية فلا حاجة الى علامة أخرى • وعلى المعلل افساد ما ذكره ، بأن يقول : ليس المناط اسم البر ، بدليل أنه اذا صار دقيقاً مثلا دام حكم الربا ، فدل على أن علامة الحكم أمر يشترط فيه هذه الأحوال من طعم أو قوت أو كيل ، والقوت لا يشهد له الملح ، فالطعم الذي يشهد هو له أولى ، والكيل ينبىء عن معنى يشعر بتضمن المصالح ، بخلاف الطعم ، وهكذا نأخذ من الترجيح • وبالجملة فالطريق أما اصطلاح القدماء ، وأما الاكتفاء بالسبر ، وأما ابطال القول بالشبه والاكتفاء بالمؤثر الذي دل النص أو الاجماع أو السبر القاطع على كونه مناطاً للحكم ، ويلزم منه ترك المناسب وان كان ملائماً ، فكيف اذا

بين الاصل والفرع في العلة ، أو بمعارضة وصفه ، وذلك لانه بعد ضم هذا الوصف الى الوصف الاصلي يمكن منع النقض والمعارضة ، وكذلك يمكن رد الفرق ، هذا •

(١) فيه وكذا في قوله الآتي •

(٢) التي تخصها •

كان غريباً ؟ اذ للخصم أن يقول : انمـا غلب على ظنك مناسبة من حيث لم تطلع على مناسب أظهر مما اطلعت عليـه ، فان قُبِلَ من المستمسك بالمناسب أن يقول : هـذا ظني بحسب سبري وجهـدي ، فليقبل مـن المُشْبِهِ ، بل من الطارد أيضـاً ، ويلزم ابداء مـا هو أظهر منـه حتى يمحق ظنه ، هذا •

(الطرف الثاني) :

في بيان التدريج في منازل هذه الأقيسة •

وبيانه أن القياس أربعة أنواع :

المؤثر ، ثم المناسب ، ثم الشبه ، ثم الطرد •

ويعرف كون المؤثر مؤثراً بنص أو اجماع أو سبر حاصر •

وأعلاها المؤثر : وهو ما ظهر تأثيره في الحكم الذي عرف اضافـة الحكم اليه ، وأقسامه أربعة :

(الاول) :

ما ظهر تأثير عينه في عين ذلك الحكم ، وهو الذي يقال لـه : إنه في معنى الأصل والمقطوع به الذي ربما يعترف به منكروا القياس ، إذ لا يبقى فرع بين الفرع والأصل الا تعدد المحل ، فانه اذا ظهر أن عين السُكر أثر في تحريم عين الشرب في الخمر فالنبيذ ملحق به قطعاً •

(الثاني) :

أن يظهر تأثير عينه في جنس ذلك الحكم لا في عينه ، كتأثير أخوة الأب والأم في التقديم في الميراث ، فيقاس عليه ولاية النكاح ، فان الولاية ليست عين الميراث ، لكن بينهما مجانسة في الحقيقة •

(الثالث) :

أن يؤثر جنسه في عين ذلك الحكم ، كاسقاط الصلاة عن الحائض

تعليلا بالحرج والمشقة ، فانه ظهر تأثير جنس الحرج في اسقاط الصلاة كتأثير مشقة السفر في اسقاط قضاء الركعتين الساقطتين بالقصر ، وهذا هو الذي خصصناه باسم الملائم ، وخصصنا اسم المؤثر بما ظهر تأثير عينه .

(الرابع) :

ما ظهر تأثير جنسه في جنس ذلك الحكم ، وهو الذي سميناه المناسب الغريب ، لأن الجنس الأعم للمعاني كونها مصلحة ، والمناسب مصلحة ، وقد ظهر أثر المصالح في الأحكام ، اذ عهد من الشرع الالتفات الى المصالح ، ولأجل هذا اقتضى ظهور المناسبة تحريك الظن ، ولشمة من الالتفات الى عادة الشرع أفاد الشبه الظن ، لأنه عبارة عن أنواع من التصفات ضبط الأحكام بجنسها ، ككون الصيام فرضاً في مسألة التبييت ، بخلاف بناء القنطرة على الماء وأمثاله ، فان الشرع لم يلتفت الى جنسه ، والمألوف من عادة الشرع هو الذي يعرّف مقاصد الشرع . والعادة تثبت تارة في جنس ، وتارة في عين . وللجنسية مراتب ، فان أعم أوصاف الأحكام كونه حكماً ، ثم تنقسم الى الأحكام الخمسة ، والواجب منها ينقسم الى عبادة وغيرها ، والعبادة الى صلاة وغيرها ، والصلاة الى فرض ونفل ، وما ظهر تأثيره في الفرض أخص مما ظهر تأثيره في الصلاة ، وما ظهر تأثيره فيها أخص مما ظهر تأثيره في العبادة ، وما ظهر تأثيره فيها أخص مما ظهر في جنس الواجبات ، وما ظهر تأثيره فيه أخص مما ظهر تأثيره في جنس الأحكام . وكذلك في جانب المعنى ، أعم أوصافه أن يكون وصفاً تناط الأحكام بجنسه ، حتى يدخل فيه الأشباه . وأخص منه كونه مصلحة ، حتى يدخل فيه المناسب دون الشبه . وأخص منه أن يكون مصلحة خاصة ، كمعنى حفظ العقل بالاحتراز عن المسكرات ، فليس كل جنس على مرتبة واحدة ، فالأشباه أضعفها وأقواها المؤثر الذي ظهر تأثير عينه في عين الحكم . وقد عرفت بهذا أن الظن لا يتحرك والنفس لا تميل الا بالالتفات الى عادة الشرع في التفاته الى عين ذلك المعنى أو

جنسه في عين ذلك الحكم أو جنسه ، وأن للجنسية درجات متفاوتة في القرب والبُعد لا تنحصر ، فلأجل ذلك تتفاوت درجات الظن ، والأعلى مقدم على الأسفل ، والأقرب مقدم على الأبعد في الجنسية ، ولكل مسألة ذوق مفرد ينظر فيه المجتهد .

تنبيه آخر على خواص الأقيسة

المؤثر من خاصيته ان يستغني عن الحصر والسبر فلا يحتاج الى ففي ما عداه ، لانه لو ظهر في الأصل مؤثر آخر لم يطرح ، بل يجب التعليل بهما .

أما المناسب فلم يثبت الا بشهادة المناسبة واثبات الحكم على وفقه ، فاذا ظهرت مناسبة أخرى انمحقت الشهادة الاولى ، فلا يتم نظر المجتهد في التعليل بالمناسب ما لم يعتقد نفي مناسب آخر أقوى منه ولم يتوصل بالسبر اليه .

وأما الشبه فمن خاصيته أنه يحتاج الى نوع ضرورة في استنباط مناط الحكم ، فان لم يكن ضرورة ، فقد ذهب ذاهبون الى أنه لا يجوز اعتباره ، فكان تمام النظر في الشبه بأن يقال : لا بد من علامة ، ولا علامة أولى من هذا ، فاذن هو العلامة . كما يقال : الضرب على العاقلة وَرَدَ في النفس والطرف وفارق المال ، فلا بد من ضابط ، ولا ضابط ، الا أنه بدل الجناية على الآدمي ، وهذا يجري في القليل ، وهذا بخلاف المناسب ، فانه يجذب الظن ويحركه وان لم يكن الى طلب العلة ضرورة .

فان قيل : فاذا تحققت الضرورة حتى جاز أن يقال : لا بد من علامة وتم السبر حتى لم تظهر علامة الا الطرد المحض الذي لا يوهم جاز القياس به أيضاً ، فانه خاصية تنفي الشبه وايهام الاشتمال على مخيل . قلنا : لهذا قال جمع : لا تشترط هذه الضرورة في الشبه كما في المناسب ،

فان شرطناه فيكاد لا يبقى بين الشبه والطرد فرق من حيث الذات ، لكن من حيث الاضافة الى القرب والبُعد ، فان جعلنا الطرد عبارة عما بَعُد عن ذات الشيء ، كبناء القنطرة ، فيقضي بادي الرأي ببطلانه ، لأنه يظهر على البديهة صفات سواه هي أحرى بتضمن حكم المصلحة فيه ، فيكون فساده لظهور ما هو أقرب منه لا لذاته . وعلى الجملة فمهما ظهر الأقرب والأخص أمحق الظن الحاصل بالأبعد ، وقد يكون ظهور الأقرب بديهياً ، فيصير بطلان الأبعد بديهياً . وقد بيّنا أن ضبط هذا الجنس بالضوابط الكلية عسير ، بل للمجتهد في كل مسألة ذوق يختص بها . فلنفوض ذلك الى رأي المجتهد ، وانما القدر الذي قطعنا به في ابطال الطرد أن مجرد كون الحكم مع الوصف لا يحرك الظن للتعليل به ما لم يستمد من شمّة اخالة أو مناسبة أو ايهام مناسبة أو حصر وسبر مع ضرورة طلب مناط .

الطرف الثالث في بيان ما يظن أنه من الشبه المختلف فيه وليس منه

وهي ثلاثة أقسام :

(الاول) :

ما عرف منه مناط الحكم قطعاً وافتقر الى تحقيق المناط ، مثاله طلب الشبه في جزاء الصيد ، وبه فسر بعض الأصوليين الشبه .

وهذا خطأ ، لأن صحة ذلك مقطوع به ، لقوله تعالى : (فجزاء مثلُ ما قتل من النعم)[1] فعلم أن المطلوب هو المثل ، وليس في النعم ما يماثل الصيد من كل وجه ، فعلم أن المراد الا شبهُ الأمثل ، فوجب طلبه .

---

(١) سورة المائدة آية (٩٥) .

« القسم الثاني » :

ما عرف منه مناط الحكم ثم اجتمع مناطان متعارضان في موضع واحد ، فيجب ترجيح أحد المناطين ضرورة ، فلا يكون ذلك من الشبه ، مثاله أن بدل المال غير مقدر ، وبدل النفس مقدر ، والعبد نفس كالحر ومال كالفرس ، فأما أن يقدر بدله أو لا يقدر ، فتارة يشبه بالفرس وتارة بالحر ، وذلك يظهر في ترجيح أحد المعنيين على الآخر • وقد ظهر كون المعنيين من مناط الحكم ، وانما المشكل من الشبه جعل الوصف الذي لا يناسب مناطاً ، مع أن الحكم لم يضف اليه ، وههنا بالاتفاق ينضاف الحكم الى هذين المناطين •

« القسم الثالث » :

ما لم يوجد فيه كل مناط على الكمال ، لكن تركبت الواقعة من مناطين ، وليس يتمحض أحدهما ، فيحكم فيه بالأغلب ، مثاله أن الظهار لفظ محرم ، وهو كلمة زور ، فيدور بين القذف والطلاق ، والكفارة تردد بين العبادة والعقوبة ، فاذا تناقض حكم الشائبتين ولم يظهر معنى مناسب في الطرفين فينبغي أن يحكم بالأغلب الأشبه ، وهذا أشبه الأقسام الثلاثة بمأخذ الشبه •

فان قيل : وبم يعلم المعنى الأغلب المعين ؟ قلنا : تارة بالبحث عن حقيقة الذات ، وتارة بالأحكام وكثرتها ، وتارة بقوة بعض الأحكام وخاصيته في الدلالة ، وهو مجال نظر المجتهدين • والغرض أنه اذا سلم أن أحد المناطين أغلب وجب الاعتراف بالحكم بموجبه ، لأنه إما أن يخلى عن الحكمين المتناقضين وهو محال ، أو يحكم بالمغلوب أو بالغالب فيتعين الحكم بالغالب ، فكيف يلحق هذا بالشبه المشكل المختلف فيه ؟ نعم لو دار الفرع بين أصلين وأشبه أحدهما في وصف ليس مناطاً وأشبه الآخر في وصفين ليسا مناطين فهذا من قبيل الحكم بالشبه والالحاق بالشبه ، والأمر فيه الى المجتهد ، فان غلب على ظنه أن المشاركة في

الوصفين توهم المشاركة في المصلحة المجهولة عنده التي هي مناط الحكم عند الله وكان ذلك أغلب في نفسه من مشاركة الأصل الآخر الذي لم يشبهه الا في صفة واحدة فحكم هنا بظنه ، فهذا من قبيل الحكم بالشبه ، أما كل وصف ظهر كونه مناطاً للحكم فاتباعه من قبيل قياس العلة لا من قبيل قياس الشبه •

الباب الرابع

في أركان القياس وشروطها

وأركانه أربعة :

الأصل ، والفرع ، والعلة ، والحكم .

الركن الأول

الأصل ، وله شروط ثمانية :

(الاول) :

أن يكون حكمه ثابتاً ، فانه ان أمكن توجيه المنع عليه لم ينتفع به الناظر ولا المناظر قبل اقامة الدليل على ثبوته .

(الثاني) :

أن يكون ثبوته بطريق سمعي شرعي ، اذ ما ثبت بطريق عقلي أو لغوي لم يكن حكماً شرعياً ، وما لم يكن كذلك لا يثبت قياساً عندنا .

(الثالث) :

أن يكون الطريق الذي عرف به كون الوصف المستنبط من الأصل علة سمعاً ، لأن كون الوصف علة حكم شرعي ووضع شرعي .

(الرابع) :

أن لا يكون الأصل فرعاً لأصل آخر ، بل يكون ثبوت الحكم فيه بنص أو اجماع ، لأن الوصف الجامع ان كان موجوداً في الأصل الأول فتطويل الطريق عبث ، والا فبم يعرف كون الجامع علة ؟ وانما يعرف كون الشبه والمناسب علة بشهادة الحكم ، واثباته على وفق المعنى ، فاذا لم يكن الحكم منصوصاً عليه أو مجمعاً عليه لم يصلح لأن يستدل به على ملاحظة المعنى المقرون به .

(الخامس) :

أن يكون دليل اثبات العلة في الأصل مخصوصاً بالأصل لا يعم الفرع ، والا فيؤل الى قياس منصوص على منصوص •

(السادس) :

قال قوم : شرط الأصل أن يقوم دليل بجواز القياس عليه ، وقال قوم : بل أن يقوم دليل على وجوب تعليله •

وهذا كلام مختل لا أصل له ، فان الصحابة حيث قاسوا لفظ الحرام على الظهار أو الطلاق أو اليمين لم يقم دليل عندهم على وجوب تعليل أو جوازه ، لكن الحق أنه ان انقدح فيه معنى مخيّل غلب على الظن اتباعه وترك الالتفات الى المحل الخاص ، وان كان الوصف من قبيل الشبه كالطعم الذي يناسب فيحتمل أن يقال : لولا ضرورة جريان الربا في الدقيق وامتناع ضبط الحكم باسم البر لما وجب استنباط الطعم ، فهذا له وجه ، وان لم يرد به هذا فلا وجه له •

(السابع) :

أن لا يتغير حكم الأصل بالتعليل ، ومعناه ما ذكرناه من أن العلة اذا عكرت على الأصل بالتخصيص فلا تقبل •

(الثامن) :

أن لا يكون الأصل معدولا به عن سنن القياس ، ويطلق اسم الخارج عن القياس على أربعة أقسام :

(الأول) :

ما استثني من قاعدة عامة وخصص بالحكم ، ولا يعقل معنى التخصيص فلا يقاس عليه غيره ، لأنه فهم ثبوت الحكم في محله على الخصوص ، وفي القياس ابطال الخصوص المعلوم بالنّص ، ولا سبيل الى ابطال النص بالقياس • بيانه ما فهم من تخصيص النبي عليه السلام

واستثنائه في تسع نسوة وفي نكاح امرأة على سبيل الهبة من غير مهر وفي تخصيصه بصفوة المغنم ومن تخصيصه خزيمة بقبول شهادته وحده وأبا بردة في العناق انها تجزى عنه في الضحية ، فهذا لا يقاس عليه لأنه لم يرد ورود النسخ للقاعدة السابقة ، بل ورود الاستثناء مع ابقاء القاعدة ، فكيف يقاس عليه ؟ وكونه خاصية لمن ورد في حقه تارة يعلم وتارة يظن .

فالمظنون كاختصاص قوله : (لا تخمّروا رأسه ولا تقرّبوه طيباً فانه يحشر يوم القيامة بليّاً)[1] وقوله في شهداء أُحُد : (زَمّلوهم بكَلومِهم ودمائِهم)[2] ، فقال أبو حنيفة : لا ترفع به قاعدة الغسل في حق المحرمين والشهداء ، لأن اللفظ خاص ، ويحتمل أن يكون الحكم خاصاً لاطلاعه عليه السلام على اخلاصهم في العبادة .

(القسم الثاني) :

ما استثني عن قاعدة سابقة ويتطرق الى استثنائه معنى ، فهذا يقاس عليه كل مسألة دارت بين المستثنى والمستبقى ، وشارك المستثنى في علة الاستثناء ، مثاله استثناء العرايا ، فانه لم يَرِدْ ناسخاً لقاعدة الربا ، لكن استثني للحاجة فنقيس العنب على الرطب ، لأنّا نراه في معناه .

(القسم الثالث) :

القاعدة المستقلة المستفتحة التي لا يعقل معناها ، فلا قياس عليها غيرها ، لعدم العلة ، فيسمي خارجاً عن القياس تجوزاً ، أو معناه أنه ليس منقاساً ، لأنه لم يسبق عموم قياس ولا استثناء حتى يسمى المستثنى خارجاً عن القياس بعد دخوله فيه ، ومثاله المقدرات في اعداد الركعات ونصب الزكاة ومقادير الحدود والكفارات وجميع التحكمات المبتدئة التي لا ينقدح فيها معنى ، فلا يقاس عليها غيرها ، لأنها لا تعقل علتها .

(١ ، ٢) تقدم ذكرهما .

(القسم الرابع) :

في القواعد المبتدئة العديمة النظير لا يقاس عليها ، مع أنه يعقل معناها ، لأنه لا يوجد لها نظير خارج ما تناوله النص والاجماع ، والمانع من القياس فقد العلة في غير المنصوص ، فكأنه معلل بعلة قاصرة ، ومثاله رخص السفر في القصر والمسح على الخفين ورخصة المضطر في أكل الميتة وضرب الدية على العاقلة وتعلق الأرش برقبة العبد وايجاب غرة الجنين والشفعة في العقار وخاصية الاجارة والنكاح وحكم اللعان والقسامة وغير ذلك من نظائرها ، فان هذه القواعد متباينة المأخذ ، فلا يجوز أن يقال : بعضها خارج عن قياس البعض ، بل لكل واحدة من هذه القواعد معنى منفرد ، ولا يوجد له نظير ، فليس البعض بأن يوضع أصلا ويجعل الآخر خارجاً عن قياسه بأولى من عكسه ، ولا ينظر فيه الى كثرة العدد وقلته .

الركن الثاني

الفرع ، وله خمسة شروط :

(الاول) :

وجود علة الأصل فيه فان تعدّي الحكم اليه فرع تعدي العلة ، فان كان وجودها فيه غير مقطوع ، بل مظنوناً صح الحكم ، وقال قوم : لا يجوز ذلك ، لأن مشاركته للأصل فيها لم تعلم . وهو ضعيف ، لأنه اذا ثبت أن النجاسة علة بطلان البيع في جلد الميتة قسنا عليه الكلب اذا ثبت عندنا نجاسته بدليل مظنون ، وكذلك قد تكون علة الكفارة العصيان ، ويدرك تحققه في بعض الصور بدليل ظني ، فاذا ثبت التحق بالأصل .

(الثاني) :

أن لا يتقدم ثبوته على الأصل ، مثاله قياس الوضوء على التيمم في النية ، والتيمم متأخر . وفي هذا نظر ، لأنه اذا كان بطريق الدلالة

فالدليل يجوز أن يتأخر عن المدلول ، فان حدوث العالم دليل على الصانع القديم . نعم ان كان ثبوت حكمه بطريق التعليل فلا يستقيم ، لأن الحكم يحدث بحدوث العلة ، فكيف يتأخر عن المعلول ، لكن يمكن العدول الى طريق الاستدلال .

(الثالث) :

أن لا يفارق حكم الفرع حكم الأصل في جنسيته ولا بزيادة ونقصان ، فان القياس عبارة عن تعدية حكم من محل الى محل ، فكيف يختلف بالتعدية ، وليس من شكل القياس قول القائل : بلغ رأس المال أقصى مراتب الأعيان فليبلغ المسلم فيه أقصى مراتب الديون قياساً لا حد العوضين على الآخر ، لأن هذا الحاق فرع بأصل في اثبات خلاف حكمه .

(الرابع) :

أن يكون حكمه مما ثبت جملته بالنص ، وان لم يثبت تفصيله . وهذا ذكره أبو هاشم وقال : لولا أن الشرع ورد جملة بميراث الجد جملة لما نظرت الصحابة في توريثه مع الاخوة .

وهذا فاسد ، لأنهم قاسوا قوله : أنت عليَّ حرام على الظهار والطلاق واليمين ، ولم يرد فيه حكم لا على العموم ولا على الخصوص ، بل الحكم اذا ثبت في الأصل بعلة تعدى بتعدي العلة كيفما كان .

(الخامس) :

أن لا يكون الفرع منصوصاً عليه ، فانه انما يطلب الحكم بقياس أصل آخر في ما لا نص فيه .

فان قيل : فَلِمَ قستم كفارة الظهار على كفارة القتل في الرقبة المؤمنة ، والظهار أيضاً منصوص عليه ، واسم الرقبة يشمل الكافرة ؟ قلنا : اسمها ليس نصاً في إجزاء الكافرة ، لكنه ظاهر فيه بالمعية ، ولعلة اشتراط الأيمان في كفارة القتل أفهمنا تخصيص عموم آية الظهار ،

فخرج عن أن يكون إجزاء الكافرة منصوصاً عليه ، فطلبنا حكمه بالقياس لذلك .

الركن الثالث

الحكم ، وشرطه أن يكون حكماً شرعياً لم يتعبد فيه بالعلم ، وبيانه بمسائل .

مسألة

الحكم العقلي والاسم اللغوي لا يثبتان بالقياس ، فلا يجوز اثبات اثبات اسم الخمر للنبيذ بالقياس ، لأن العرب تسمي الخمر اذا حمضت خلاّ لحموضته ، ولا تجريه في كل حامض . وقد قدمنا هذه المسألة فلا نعيدها . وكذلك لا يعرف كون المكرِه بالكسر والشاهد والشريك قاتلا بالقياس ، بل يتعرف حد القتل بالبحث العقلي ، وكذلك غاصب الماشية هل هو غاصب للنتاج ؟ والمستولي على العقار هل هو غاصب للغلة .

فهذه مباحث عقلية تعرف بصناعة الجدل . نعم يجوز أن يُقال : الحق الشريك في القتل بالمنفرد به حكماً ، فنقيس عليه الشريك في القطع ، والحق المكرِه بالقاتل ، فنقيس عليه الشاهد اذا رجع عن شهادته ، وذلك الحاق من ليس قاتلا بالقاتل في الحكم .

مسألة

ما تعبد فيه بالعلم لا يجوز اثباته بالقياس ، كمن يريد اثبات خبر الواحد بالقياس على قبول الشهادة .

مسألة

اختلفوا في أن النفي الأصلي ـ أي البقاء على ما كان قبل ورود الشرع ـ هل يعرف بالقياس ؟

والمختار أنه يجري فيه قياس الدلالة ، بأن يستدل بانتفاء الحكم عن الشيء على انتفائه عن مثله ، ويكون ذلك ضم دليل الى دليل ، لا قياس العلة ، لأن الصلاة السادسة وصوم شوال انتفى وجوبهما ، اذ لا موجب لهما كما كان قبل ورود الشرع ، وليس ذلك حكماً حادثاً سمعياً حتى نطلب له علة شرعية ، بل ليس من أحكام الشرع ، وانما هو نفي لحكمه ، ولا علة له ، فان العلة انما هي للمتجدد ، أما النفي الطارىء كبراءة الذمة عن الدين الثابت ، فهو حكم شرعي يفتقر الى علة ، فيجري فيه قياس العلة .

مسألة

كل حكم شرعي أمكن تعليله فالقياس جار فيه ، وهو نوعان :

(احدهما) :

نفس الحكم .

(الثاني) :

نصب أسبابه ، فلله تعالى في ايجاب الرجم والقطع على الزاني والسارق حكمان :

أحدهما ايجاب الرجم .

والآخر نصب الزنا سبباً لوجوبه ، فيقال : وجب الرجم في الزنا لعلة كذا ، وتلك العلة موجودة في اللواط ، فنجعله سبباً وان لم يسم زناً ، وأنكر أبو زيد هذا النوع من التعليل ، وقال : الحكم يتبع السبب لا حكمة السبب ، وانما الحكمة ثمرة وليست بعلة ، فلا يجوز أن يقال : جعل القتل سبباً للقصاص للزجر ، فينبغي أن يجب القصاص على شهود القصاص لمسيس الحاجة الى الزجر وان لم يتحقق القتل .

وهذا فاسد ، فان البرهان القاطع دلّ على أن هذا الحكم ، أعني نصب الأسباب لايجاب الأحكام شرعي ، فيمكن أن نعقل علته ويمكن أن يتعدى الى سبب آخر ، فان اعترفوا بامكان معرفة العلة وامكان تعديته ،

ثم توقفوا عن التعدية كانوا متحكمين بالفرق بين حكم وحكم ، وإن ادّعوا الاحالة فمن أين عرفوها ؟ أبضرورة أو نظر ؟ ولا بد له من بيانه ، كيف ونحن نبين امكانه بالأمثلة ؟

فان قيل : الامكان مسلم ، مكنه غير واقع ، اذ لا يوجد للاسباب علة مستقيمة تتعدى . فنقول : الآن قد ارتفع النزاع إذ لا ذاهب الى تجويز القياس حيث لا تعقل العلة أو تتعدى ، وهم قد ساعدوا على جواز القياس حيث أمكن معرفة العلة وتعديتها فارتفع الخلاف ، ولنا جواب آخر ، وهو انا نذكر امكان القياس في الأسباب على منهجين :

(الاول) :

ما سميناه بتنقيح مناط الحكم ، ونقول : قياسنا اللائط والنباش على الزاني والسارق مع الاعتراف بخروجهما عن اسمهما كقياسكم الأكل على الجماع في كفارة الفطر ، مع أن الأكل لا يسمى وقاعاً .

فان قيل : ليس هذا قياساً ، فانا نعرف أن الكفارة ليست كفارة الجماع ، بل كفارة الافطار . قلنا : وكذلك نقول : ليس الحد حد الزنا ، بل حد ايلاج الفرج في الفرج المحرم شرعاً والمشتهى طبعاً .

(الثاني) :

انه اذا انفتح باب المنهج الأول تعدينا الى ايقاع الحكم والتعليل بها فانا لسنا نعني بالحكمة الا المصلحة المخيلة المناسبة ، كقولنا في قوله عليه السلام : (لا يقضي القاضي وهو غضبان)[1] انه انما جعل الغضب سبب المنع ، لأنه يدهش العقل ويمنع من استيفاء الفكر ، وذلك موجود في

---

(١) رواه البخاري ج ١٣/١٢٠ بهامش الفتح ومسلم ج ١٢/١٥ وابو داود ج ٣ /٣٠٢ والترمذي ج ٢/٢٧٧ وابن ماجة ج٢/٧٧٦/ ٢٣١٦ واحمد ج ٥/٣٦ ، ٤٦ ، ٥٢ . والجميع من طريق عبدالملك بن عمير عن عبدالرحمن بن ابي بكرة عن ابيه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : (لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان) . واللفظ لابن ماجة . ورووه بغير هذا هذا اللفظ مع قصة ابى بكرة . (لا يقضين حكم بين اثنين ...) و (لا يقضي الحكم بين اثنين وهو غضبان) ...

الجوع والعطش المفرطين والألم المبرح فنقيس عليه ، والدليل على جواز مثل ذلك اتفاق عمر وعلي رضي الله عنهما على جواز قتل الجماعة بالواحد ، والشرع انما أوجب القتل على القاتل ، والشريك ليس بقاتل على الكمال ، لكنهم قالوا : انما اقتص من القاتل لأجل الزجر وعصمة الدماء ، وهذا يقتضي الحاق المشارك بالمنفرد •

فان قيل : المانع منه أن الزجر حكمة ، وهي ثمرة تحصل بعد القصاص ، فكيف تكون علة لوجوبه ، بل علة وجوبه القتل ؟ قلنا : سلمنا أن علة وجوبه القتل ، لكن علة كون القتل علة للقصاص الحاجة للزجر ، والحاجة اليه هي العلة دون نفس الزجر ، والحاجة سابقة ، وحصول الزجر هو المتأخر •

مسألة

نقل عن قوم أن القياس لا يجري في الكفارات والحدود ، وما قدمناه يبين فساده ، فان الحاق الأكل بالجماع قياس ، وكذا الحاق النباش بالسارق • فان زعموا أن ذلك تنقيح مناط الحكم لا استنباط له ، فما ذكروه حق ، والانصاف يقتضي مساعدتهم اذا فسروا كلامهم بهذا ، فيجب الاعتراف بأن الجاري في الكفارات والحدود ، بل وفي سائر أسباب الأحكام هو المنهج الأول لا الثاني ، وأن الثاني يرجع الى تنقيح مناط الحكم ، وهو المنهج الأول ، فانا اذا ألحقنا المجنون بالصبي بانَ لنا أن الصبا لم يكن مناط الولاية ، بل أمر أعم منه وهو فقد عقل التدبير ، وكذا اذا ألحقنا الجوع بالغضب بانَ لنا أن الغضب لم يكن مناطاً ، بل هو أمر أعم ، وهو ما يدهش العقل عن النظر ، وعند هذا يظهر الفرق للمنصف بين تعليل الحكم وتعليل السبب ، فان تعليل الحكم تعدية الحكم عن محله وتقريره في محله ، وتعليل الأسباب تغييرها ، فانا اذا ألحقنا الأكل بالجماع بانَ لنا بالآخرة أن الجماع لم يكن هو السبب ، بل معنى

أعم وهو الافطار ، فمهما فسروا مذهبهم على هذا الوجه اقتضى الانصاف المساعدة ، والله أعلم •

الركن الرابع

العلة ، يجوز أن تكون العلة حكماً ، كقولنا : بطل بيع الخمر لأنه حرم الانتفاع بها أو وصفاً محسوساً عارضاً كالشدة ، أو لازماً كالطعم والنقدية ، أو من أفعال المكلفين كالقتل والسرقة ، أو وصفاً مجرداً ، أو مركباً من أوصاف ، كما يجوز أن تكون نفياً أو اثباتاً أو مناسباً أو غير مناسب أو متضمناً لمصلحة مناسبة ، ويجوز أن لا تكون موجودة في محل الحكم كتحريم نكاح الأمة بعلة رق الولد • وتفارق العلة العقلية العلة الشرعية في بعض هذه المعاني • ويتهذب البحث في هذا الركن بالنظر في أربع مسائل :

(الاولى) :

تخلف الحكم عن العلة مع وجودها ، وهو الملقب بالنقض والتخصيص •

(الثانية) :

وجود الحكم دون العلة ، وهو الملقب بالعكس وتعليل الحكم بالعلتين •

(الثالثة) :

أن الحكم في محل النص يضاف الى النص أو الى العلة ، وعنه تتشعب •

(الرابعة) :

وهي العلة القاصرة •

مسألة

اختلفوا في تخصيص العلة ومعناه أن فقد الحكم مع وجود العلة يبين فسادها وانتقاضها ، أو يبقيها علة ، ولكن يخصصها بما وراء موقعها • فقال قوم : انه ينقض العلة ويفسدها ويبين أنها لم تكن علة ، إذ لو كانت علة لاطردت ، ووجد الحكم حيث وجدت • وقال قوم : تبقى علة فيما وراء النقض ، وتخلف الحكم عنها يخصصها • وقوم : ان كانت مستنبطة مظنونة انتقضت وفسدت ، أو منصوصاً عليها بقيت وتخصصت •

وكشف الغطاء أن نقول : تخلف الحكم عن العلة يعرض على ثلاثة أوجه :

(الاول) :

أن يعرض في صوب جريان العلة ما يمنع اطرادها ، وهو الذي يسمى نقضاً ، وينقسم الى ما يعلم أنه ورد مستثنى عن القياس والى ما لا يظهر ذلك منه • أما الأول فلا يرد نقضاً على القياس ولا يفسد العلة ، بل يخصصها بما وراء المستثنى ، فتكون علة في غير محل الاستثناء ولا فرق بين أن يرد على علة مقطوعة أو مظنونة ، مثال الأول ايجاب صاعٍ من التمر في لبن المصرّاة ، فان علة ايجاب المثل في المثليات المتلفة تماثل الأجزاء ، والشرع لم ينقض هذه العلة اذ عليها التعويل في الضمانات ، لكن استثنى هذه الصورة ، فهذا الاستثناء لا يبين للمجتهد فساد هذه العلة ، ومثال الثاني مسألة العرايا فانها لا تنقض التعليل بالطعم اذ فهم أن ذلك استثناء لرخصة الحاجة ولم يرد ورودَ النسخ للربا •

ودليل كونه مستثنى أنه يرد على علة الكيل وعلى كل علة ، وأما الثاني وهو ما لم يرد مورد الاستثناء ، فأما أن يرد على العلة المنصوصة أو على المظنونة ، فان ورد على المنصوصة فلا يتصور الا بأن ينعطف منه قيد على العلة ويتبين أن ما ذكرناه لم يكن تمام العلة ، أما اذا ورد على

العلة المظنونة ، لا في معرض الاستثناء وانقدح جواب في محل النقض من طريق الاخالة ان كانت العلة مخيلة ، أو من طريق الشبه ان كانت شبهاً ، فبهذا يتبين أن ما ذكرناه أولا لم يكن تمام العلة ، وانعطف قيد على العلة من مسألة النقض به يندفع النقض ، أما اذا كانت العلة مخيلة ولم ينقدح جواب مناسب وأمكن أن يكون النقض دليلا على فساد العلة وأمكن أن يكون معرفاً اختصاص العلة بمجراها بوصف من قبيل الأوصاف الشبهية يفصلها عن غير مجراها فهذا الاحتراز عنه مهم في الجدل ، لكن المجتهد الناظر ماذا عليه أن يعتقد في هذه العلة الانتقاض والفساد أو التخصيص ، هذا عندي في محل الاجتهاد ، ويتبع كل مجتهد ما غلب على ظنه ، فان كانت العلة مناسبة بحيث تفتقر الى أصل يُستشهد به فانما يشهد لصحة ثبوت الحكم في موضع آخر على وفقه ، فتنتقض هذه الشهادة بتخلف الحكم عنه في موضع آخر ، فان اثبات الحكم على وفق المعنى ان دل على التفات الشرع فقطع الحكم أيضاً يدل على اعراض الشرع ، وقول القائل : أنا أتبعه الا في محل اعراض الشرع بالنص ليس هو أولى ممن قال : أعرض عنه الا في محل اعتبار الشرع اياه بالتنصيص على الحكم . وعلى الجملة يجوز أن يصرح الشرع بتخصيص العلة واستثناء صورة حكم عنها ، ولكن اذا لم يصرح واحتمل نفي الحكم مع وجود العلة احتمل أن يكون لفساد العلة ، واحتمل أن يكون لتخصيص العلة ، فان كانت العلة قطعية كان تنزيلها على التخصيص أولى من التنزيل على نسخ العلة ، وان كانت العلة مظنونة ولا مستند للظن الا اثبات الحكم في موضع على وفقها فينقطع هذا الظن باعراض الشرع عن اتباعها في موضع آخر ، وان كانت مستقلة مؤثرة كما ذكرناه في مسألة تبيت النية كان ذلك في محل الاجتهاد .

(الوجه الثاني) :

أن ينتقض لا لخلل في نفس العلة ، لكن يندفع الحكم عنه بمعارضة

علة أخرى دافعة[1] ، فهذا النمط لا يرد نقضاً على المناظر ولا يبين لنظر المجتهد فساداً في العلة ، لأن الحكم ههنا كأنه حاصل تقديراً .

(الوجه الثالث) :

أن يكون النقض مائلا عن صوب جريان العلة ويكون تخلف الحكم لا لخلل في ركن العلة ، لكن لعدم مصادفتها محلها أو شرطها أو أهلها[2] ، فهذا جنس لا يلتفت اليه المجتهد ، لأن نظره في تحقيق العلة دون شرطها ومحلها ، فهو مائل عن صوب نظره .

فان قيل : فقد ذكرتم أن النقض اذا ورد على صوب جريان العلة وكان مستثنى عن القياس لم يقبل ، فبم يعرف الاستثناء ؟ وما من معلل يرد عليه نقض الا وهو يدعي ذلك ؟ قلنا : أما المجتهد فلا يعاند نفسه ، فيتبع فيه موجب ظنه ، وأما المناظر فلا يقبل ذلك منه ، الا أن يبين اضطرار الخصم الى الاعتراف بأنه على خلاف قياسه أيضاً[3] .

فان قيل : فحيث أوردتم مسألة المصرّاة مثالا فهل تقولون أن العلة موجودة في مسألة المصراة وهي تماثل الأجزاء ، لكن اندفع الحكم بمانع النص كما تقولون في مسألة المغرور بحرية الولد ؟ قلنا : لا ، لأن التماثل

---

(١) مثاله قولنا : ان علة رق الولد ملك الام ، ثم المغرور بحرية جارية ينعقد ولده حرا ، وقد وجد رق الام وانتفى رق الولد ، لكن هذا انعدام بطريق الاندفاع بعلة رافعة مع كمال العلة ، الرقة ، بدليل ان الغرم يجب على المغرور ، ولولا ان الرق في حكم الحاصل المندفع لما وجب قيمة الولد .

(٢) كقولنا السرقة علة القطع ، وقد وجدت في النباش فيجب القطع ، فقيل يبطل بسرقة ما دون النصاب ، وسرقة الصبي والسرقة من غير الحرز ، ونقول : البيع علة الملك وقد جرى فليثبت الملك في زمان الخيار ، فقيل : هذا باطل ببيع المستولدة والمرهون وامثال ذلك .

(٣) فان قياس ابي حنيفة رحمه الله في الحاجة الى تعيين النية يوجب افتقار الحج الى التعيين ، فهو خارج عن قياسه أيضا ، فان امكنه ابراز قياس سوى مسألة النقض على قياس نفسه كانت علته المطردة أولى من علته المنتقلة ، ولم تقبل دعوى المعلل انه خاج عن القياس .

ليس علة لذاته ، بل بجعل الشرع اياه علامة على الحكم ، فحيث لم يثبت الحكم لم يجعله علامة فلم يكن علة ، كما انا لا نقول : الشدة الموجودة قبل تحريم الخمر كانت علة لكن لم يرتب الشرع عليها الحكم ، بل ما صارت علة الا حيث جعلها الشرع علة ، وما جعلها علة الا بعد نسخ اباحة الشرب . فكذلك التماثل ليس علة في مسألة المصرّاة ، بخلاف مسألة المغرور فان الحكم فيه ثابت تقديراً ، وكأنه ثبت ثم اندفع ، فهو في حكم المنقطع لا في حكم الممتنع .

فان قيل : اذا لم يكن التماثل علة في المصرّاة فقد انعطف به قيد على التماثل ، أفتقولون العلة في غير المصرّاة التماثل المطلق ، أو تماثل مضاف الى غير المصرّاة ؟ فان قلتم : هو مطلق التماثل ومجرده فهو محال ، لأنه موجود في المصراة ولا حكم ، وان قلتم : هو تماثل مضاف فليجب على المعلل الاحتراز ، فانه اذا ذكر التماثل المطلق فقد ذكر بعض العلة ، اذ ليست العلة مجرد التماثل ، بل التماثل مع قيد الاضافة الى غير المصراة . وعند هذا يكون انتفاء الحكم في مسألة المصراة لعدم العلة ، فلا يكون نقضاً للعلة ولا تخصيصاً .

والجواب أن هذا منشأ تَخَبُّطِ الناس في هذه المسألة ، وسبب غموضها أنهم تكلموا في تسمية مطلق التماثل علة قبل معرفة حد العلة ، وأن العلة الشرعية تسمى علة بأي اعتبار ، وقد أطلق الناس اسمها باعتبارات مختلفة ولم يشعروا بها ، ثم تنازعوا في تسمية مثل هذا علة وفي تسمية مجرد السبب علة دون المحل والشرط .

فنقول : اسم العلة مستعار في العلامات الشرعية ، وقد استعاروها من ثلاثة مواضع على أوجه مختلفة :

« الاول » :

الاستعارة من العلة العقلية ، وهي عبارة عما يوجب الحكم لذاته ،

فعلى هذا لا يسمى التماثل علة ، لأنه بمجرده لا يوجب الحكم .

(الثاني) :

الاستعارة من البواعث ، فان الباعث على الفعل يسمى علة الفعل ، فمن جوَّز تسمية الباعث علة فيجوز أن يسمى مجرد التماثل علة ، لأنه الذي يبعثنا على ايجاب المثل في ضمانه وان لم يخطر ببالنا اضافته الى غير المصرّاة .

(المأخذ الثالث) :

علة المريض وما يظهر المرض عنده ، كالبرودة فانها علة المرض مثلا والمرض يظهر عقب غلبة البرودة وان كان لا يحصل بمجرد البرودة ، بل ربما ينضاف اليها من المزاج الأصلي أمور مثلا ، لكن انضاف المرض الى البرودة . وبهذا الاعتبار سمى الفقهاء الأسباب عِلَلاً ، فقالوا : علة القصاص القتل وعلة القطع السرقة ، ولم يلتفتوا الى الشرط والمحل . فعلى هذا المأخذ أيضاً يجوز أن يسمى التماثل المطلق علة .

واذا عرفت هذا فمن قال : مجرد التماثل هل هو علة فيقال له : ما الذي تعني بالعلة ؟ فان عنيت بها الموجب للحكم فهذا بمجرده لا يوجب فلا يكون علة ، أو الباعث ، أو ما يظهر الحكم به عند الناظر وان غفل عن غيره فيجوز تسميته علة[1] .

---

(١) واعلم ان العلة ان اخذت من العلة العقلية لم يكن للفرق بين المحل والعلة والشرط معنى ، بل العلة المجموع ، والمحل والاهل وصف من أوصاف العلة ، ولا فرق بين الجميع لان العلة مع العلامة ، وانما العلامة جملة الاوصاف والاضافات ، نعم لا ينكر ترجيح البعض على البعض في احكام الضمان وغيرها ، اذ يحال الضمان على المردي دون الحافر وان كان الهلاك لا يتم الا بهما لنوع من الترجيح ، وكذلك لا ينكرون ان تعجيل الزكاة قبل الحول لا يدل على تعجيل الزكاة قبل تمام النصاب وان كان كل واحد لابد منه ، لكن ربما لا ينقدح للمجتهد التسوية بين جميع اجزاء العلة ويراها متفاوتة في مناسبة

مسألة

اختلفوا في تعليل الحكم بعلتين • والصحيح عندنا تجويزه ، لأن العلة الشرعية علامة ، ولا يمتنع نصب علامتين على شيء واحد ، وانما يمتنع هذا في العلل العقلية •

ودليل جوازه وقوعه ، فان مَن لمسَ ومسَّ وبالَ في وقت واحد انتقض وضوئه ، ولا يحال على واحد منها • ومن أرضعته أختك وزوجة أخيك أو جمع لبنهما وانتهى الى حلق الرضيع في لحظة واحدة حرمت عليك بأنك خالها وعمّها ، والنكاح فعل واحد وتحريمه حكم واحد ولا يمكن أن يُحال على الخؤلة دون العمومة أو بعكسه •

فان قيل : فاذا قاس المعلل على أصل بعلة فذكر المعترض علة أخرى في الأصل بطل قياس المعلل ، وان أمكن الجمع فَلِمَ يقبلُ هذا الاعتراض ؟ فنقول : انما يبطل به استشهاده بالأصل ان كانت علة ثابتة بطريق المناسبة المجردة دون التأثير ، أو بطريق العلامة الشبهية ، أما اذا كانت بطريق التأثير ــ أعني ما دل النص أو الاجماع على كونه علة ــ فاقتران علة أخرى بها لا يفسدها ، كالخؤلة والعمومة في الرضاع ، اذ دل الشرع على أن كل واحد من المعنيين علة على حيالها ، أما اذا كان اثباته بشهادة الحكم والمناسبة ، أو بطريق العلامة الشبهية ، فينقطع بظهور علة أخرى •

مسألة

اختلفوا في اشتراط العكس في العلل الشرعية ــ أي انتفاء الحكم عند انتفائها ــ •

ونقول : ان لم يكن للحكم الا علة واحدة فالعكس لازم ، لأن

الحكم ، ولا يمتنع ايضا على الاصطلاح على التعبير عن البعض بالمحل وعن البعض بركن العلة •

الحكم لا بد له من علة ، فاذا اتحدت العلة وانتفت فلو بقي الحكم لكان ثابتاً بغير سبب ، أما حيث تعددت فلا يلزم انتفاء الحكم عند انتفاء بعضها •

فان قيل : وهل يطلق العكس ويراد به معنى آخر سوى ما ذكر ؟ قلنا : ربما أطلق على غيره بطريق التوهم ، كما يقول الحنفي لمّا لم يجب القتل بصغير المثقل لم يجب بكبيره بدليل عكسه ، وهو أنه لما وجب بكبير الجارح وجب بصغيره •

وهذا فاسد ، اذ لا مانع من أن يرد الشرع بوجوب القصاص بكل جارح وان صغر ، ثم يخصص في المثقل بالكبير •

مسألة

العلة القاصرة صحيحة • وذهب أبو حنيفة الى ابطالها •

ونحن نقول : ينظر المناظر أولا في استنباط العلة واقامة الدليل على صحتها بالايماء أو بالمناسبة أو تضمن المصلحة المبهمة ، ثم ينظر فان كان أعم من النص عدّى حكمها ، والا اقتصر ، فالتعدية فرع الصحة ، فكيف يكون ما يتبع الشيء مصححاً له ؟

فان قيل : كما أن البيع يراد للملك والنكاح للحل فاذا تخلفت فائدتهما قيل : انهما باطلان ، فكذلك العلة تراد لاثبات الحكم بها في غير محل النص ، فاذا لم يثبت بها حكم كانت باطلة ، لخلوها عن الفائدة • وللجواب منهاجان :

(احدهما) :

أن نسلم عدم الفائدة ونقول : ان عنيتم بالبطلان انها لا يثبت بها حكم في غير محل النص فهو مسلّم ، ونحن لا نعني بالصحة الا أن الناظر

ينظر ويطلب العلة ، ولا ندري ان ما سيفضي اليه نظره قاصر أو متعد ، فاذا فسرنا الصحة بهذا القدر لم يمكن جحده ، واذا فسروا البطلان بما ذكروه لم نجحده ، وارتفع الخلاف .

« الثاني » :

انالا نسلم عدم الفائدة ، بل له فائدتان :

الأولى : معرفة باعث الشرع ومصلحة استمالة القلوب الى الطمأنينة والقبول .

والثانية : المنع من تعدية الحكم عند ظهور علة أخرى متعدية الا بشرط الترجيح .

فان قيل : الفائدة الأولى لا تجري في الأوصاف الشبهية مثل النقدية في الدراهم والدنانير ، وقد جوزتم التعليل بمثل هذه العلة القاصرة . قلنا : تعريف الأحكام بما توهم الاشتمال على مصلحة ومناسبة أقرب الى العقول من تعريفها بمجرد الاضافة الى الأسامي ، فلا تخلو من فائدة ، ثم ان لم تجر هذه الفائدة في العلل الشبهية فالفائدة الثانية جارية فيها .

فان قيل : امتناع تعدية الحكم ليس لظهور العلة القاصرة ، بل لعدم ظهور العلة المتعدية ، فأية حاجة الى العلة القاصرة ؟ وان ظهرت علة متعدية فلا يمتنع التعليل بالعلة القاصرة ، بل يعلل الحكم في الأصل بعلتين ، وفي الفرع بعلة واحدة . قلنا : ليس كذلك ، فان كل علة مخيلة أو شبهية فانما تثبت بشهادة الحكم وتتم بالسبر ، وشرطه الاتحاد كما سبق ، فاذا ظهرت علة انقطع الظن ، فاذا ظهرت علة متعدية يجب تعدية الحكم ، فان أمكن التعليل بعلة قاصرة عارضت المتعدية ودفعتها ، الا اذا اختصت المتعدية بنوع ترجيح ، فاذا أفادت القاصرة دفع المتعدية التي تساويها ، والمتعدية دفع القاصرة وتقاومابقي الحكم مقصوراً على النص ، ولولا القاصرة لتعدى الحكم .

فان قيل : انمـا تصح العلة بفائدتها الخاصة بهـا ، وفائدتهـا الحكم بالفرع دون حكم الأصل ، فان حكمه ثابت بالنص لا بالعلة ، انمـا الذي يثبت بالعلة حكم الفرع ، اذ فائدتها تعدية الحكم ، فاذا لم تكن تعدية فلا حكم للعلة • قلنا : قولكم : فائدة العلة حكم الفرع محال ، لأن علة حرمة الربا في البـر طعم البر ، ولا تحرم الذرة بطعم البـر ، بل بطعم الذرة ، فحكم الفرع فائدة علة في الفرع لا فائـدة علة في الأصـل • وقولكم : اذ فائدتها تعدية الحكم محال ، فان لفظ التعدية تجوز واستعارة ، والا فالحكم لا يتعدى من الأصل الى الفرع ، بل يثبت فيه مثل حكم لأصل عند وجود مثل تلك العلة ، فلا حقيقة للتعدي •

فان قيل ، الظن جهل ، انما يجوز لضرورة العمل ، والعلة القاصرة لا يتعلق بها عمل فلا يجوز الهجوم عليها برجم الظنون • وعند هذا جبن بعض الأصحاب وقال : ان كانت منصوصة جاز اضافة الحكم اليها في محل النص ، كالسرقة مثلا ، والا فلا • قلنا : لا مانـع من هـذا الظن للفائدتين المذكورتين استمالة القلوب ومدافعة العلة المعارضة له كما سبق •

خاتمـــة

فيما يفسد العلة قطعاً وما يفسدها ظناً واجتهـاداً ، ومثارات فسـاد العلل القطعية أربعة :

« المثار الاول » :

الأصل ، وشروطه أربعة :

« الاول » :

أن يكون حكمـاً شـرعياً ، فان كان عقلياً فلا يمكن أن يعلل بعلة تثبت حكماً سمعياً •

(**الثاني**) :

أن يكون حكم الأصل معلوماً بنص أو اجماع ، فان كان مقيساً على أصل فهو فرع ، فالقياس عليه باطل إن لم يكن الجامع هو علة الأصل الأول والا فهو عبث بلا فائدة •

(**الثالث**) :

أن يكون حكم الأصل معللا لا تعبدياً •

(**الرابع**) :

أن يكون الأصل المستنبط منه غير منسوخ ، كان أصلا قبل النسخ لا بعده •

(**المثار الثاني**) :

من جهة الفرع ، وله وجوه ثلاثة :

(**الاول**) :

أن يثبت في الفرع خلاف حكم الأصل ، مثاله قوله : بلغ رأس المال في السَّلَم أقصى مراتب الأعيان ، فليبلغ بعوضه أقصى مراتب الديون ، قياساً لا حد العوضين على الآخر • فهذا باطل قطعاً ، لأنه خلاف صورة القياس ، اذ القياس لتعدية الحكم وليس هذا تعدية •

(**الثاني**) :

أن تثبت العلة في الأصل حكماً مطلقاً ، ولا يمكن أن تثبت في الفرع الا بزيادة أو نقصان ، فهو باطل قطعاً ، مثاله قولهم : شرع في صلاة الكسوف ركوع زائد ، لأنها صلاة تشرع فيها الجماعة فيختص بزيادة كصلاة الجمعة ، فانها تختص بالخطبة •

وهذا فاسد ، فانه ليس يتمكن من تعدية الحكم على وجهه وتفصيله •

(**الثالث**) :

أن لا يكون الحكم اسماً لغوياً ، فان اللغة لا تثبت قياساً •

(المثار الثالث)

أن يرجع الفساد الى طريق العلة ، وهو على أوجه :

(الاول) :

انتفاء دليل على صحة العلة ، فانه دليل قاطع على فسادها ، فمن استدل على صحة علته بأنه لا دليل على فسادها فقياسه باطل قطعاً ، وكذلك ان استدل بمجرد الاطراد ان لم ينضم اليه سبر •

(الثاني) :

أن يستدل على صحة العلة بدليل عقلي ، فهو باطل قطعاً ، فان كون الشيء علة للحكم أمر شرعي •

(الثالث) :

أن تكون العلة دافعة للنص ومناقضة لحكم منصوص ، فالقياس على خلاف النص باطل قطعاً ، وكذا على خلاف الاجماع ، وكذلك ما يخالف العلة المنصوصة ، كتعليل تحريم الخمر بغير الاسكار المثير للعداوة والبغضاء •

وليس من هذا الجنس التعليل بالكيل وان دفع قوله : (لا تبيعوا الطعام) لأنه ايماء الى التعليل بالطعم ، وليس بصريح لا يقبل التأويل ، ولا التعليل بعلة غير علة الشارع مع تقرير العلة المنصوصة ، فان النص على علة لا يمنع وجود علة أخرى •

(المثار الرابع) :

وضع القياس في غير موضعه ، كمن أراد أن يثبت أصل خبر الواحد بالقياس ، فقاس الرواية على الشهادة • وكذلك المسائل الأصولية العقلية لا سبيل الى اثباتها بالأقيسة •

وأما مثارات فسادها الظنية الاجتهادية فهي تسع :

(الاول) :

العلة المخصوصة باطلة عند من لا يرى تخصيص العلة ، صحيحة عند من يبقى ظنه مع التخصيص .

(الثاني) :

علة مخصصة لعموم القرآن هي صحيحة عندنا ، فاسدة عند من رأى تقديم العموم على القياس .

(الثالث) :

علة عارضتها علة تقتضي نقيض حكمها ، فاسدة عند من يقول المصيب واحد ، صحيحة عند من صوّب كل مجتهد ، وهما علامتان لحكمين في حق المجتهدين ، وفي حق مجتهد واحد في حالتين ، فان اجتمعا في حالة واحدة فقد نقول : انه يوجب التخيير كما سيأتي .

(الرابع) :

أن لا يدل على صحتها الا الطرد والعكس .

(الخامس) :

أن يتضمن زيادة على النص ، كما في مسألة الرقبة الكافرة .

(السادس) :

القياس في الحدود والكفارات .

(السابع) :

ذهب قوم الى أنه لا يجوز انتزاع العلة من خبر الواحد ، بل ينبغي أن تؤخذ من أصل مقطوع به .

وهذا فاسد ، ولا يبعد أن يكون فساده مقطوعاً به .

(الثامن) :

علة تخالف مذهب الصحابة ، وهي عند من يوجب اتباع الصحابة ، وان كان المنع من تقليد الصحابي مسألة اجتهادية ، فهذا مجتهد فيه ، ولا يبعد أن يقول ذلك المذهب مقطوع به •

(التاسع) :

أن يكون وجود العلة في الفرع مظنوناً لا مقطوعاً بـه ، وقـد ذكرنا فيه خلافاً والله أعلم •

القطب الرابع

في حكم المستثمر وهو المجتهد

ويشتمل هذا القطب على ثلاثة فنون :

الفن الأول

في الاجتهاد والنظر في أركانه وأحكامه

أما أركانه فثلاثة :

الركن الأول

في نفس الاجتهاد

وهو بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة بحيث يحس من نفسه العجز عن مزيد طلب •

الركن الثاني

المجتهد

وله شرطان :

(احدهما) :

أن يكون محيطاً بمدارك الشرع متمكناً من استثارة الظن بالنظر فيها وتقديم ما يجب تقديمه وتأخير ما يجب تأخيره .

(الثاني) :

أن يكون عدلا ، وهذا شرط لقبول فتواه لا لصحة اجتهاده .

فان قيل : متى يكون محيطاً بمدارك الشرع ؟ قلنا : بعد أن يعرف المدارك المثمرة للأحكام ، وهي : الكتاب ، والسُنَّة ، والاجماع ، والعقل ، ويعرف طريق الاستثمار ، وطريقه يتم بأربعة علوم : اثنان مقدمان ، واثنان متممان ، وأربعة في الوسط ، وهي المدارك ، فهذه ثمانية .

أمَّا كتاب الله تعالى فهو الأصل ، ولا بد من معرفته .

ويخفف فيه بأنه لا يشترط معرفة جميع ما فيه ، بل ما تعلق به الأحكام ، وهي مقدار خمسمائة آية ، ولا حفظها عن ظهر القلب ، بل علمه بمواضعها .

وأمَّا السُنَّة فلا بد من معرفة الأحاديث التي تعلق منها بالأحكام ، وهي وان كثرت فهي محصورة ، وفيها التخفيفان المذكوران .

وأمَّا الاجماع فينبغي أن تتميز عنده مواقع الاتفاق ، حتى لا يفتي بخلاف الاجماع ، كما يلزمه معرفة النصوص ، حتى لا يفتي بخلافها ، والتخفيف فيه هو أنه لا يلزمه أن يحفظ جميع مواقع الاجماع ، بل كلّما أفتى ، فينبغي أن يلعم أن فتواه ليس مخالفاً له ، بأن يعلم أنه موافق لمذهب من مذاهب العلماء ، أو أن هذه واقعة متولدة في العصر ، لم يكن

لأهل الاجماع فيها •

وأمّا العقل فنعني به مستند النفي الأصلي للأحكام ، فان العقل قد دل على نفي الحرج في الأقوال والأفعال ، ونفي الأحكام عنها من صور لا نهاية لها •

أما ما استثنته الأدلة السمعية من الكتاب والسُنّة فالمستثنيات محصورة وان كانت كثيرة ، ويعلم أن ذلك لا يغير الا بنص أو قياس على منصوص ، وفي معنى النصوص الاجماع وأفعال الرسول بالاضافة الى ما يدل الفعل عليه •

وأمّا العِلمان المقدمان : فأحدهما معرفة نصب الأدلة ، وشروطها التي تصير بها البراهين منتجة ، والحاجة الى هذا تعم المدارك الأربعه ، والثاني معرفة اللغة والنحو على وجه يتيسر به فهم خطاب العرب وعادتهم في الاستعمال الى حد يميز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله وحقيقته ومجازه وعامه وخاصه ومحكمه ومتشابهه ومطلقه ومقيده ونصه وفحواه ولحنه ومفهومه ، والتخفيف فيه أنه لا يشترط أن يبلغ درجة الخليل والمبرد ، وأن يعرف جميع اللغة ويتعمق في النحو ، بل القدر الذي يتعلق بالكتاب والسُنّة ، ويستولي به على مواقع الخطاب ودرك حقايق المقاصد •

وأما العِلمان المتممان : فأحدهما معرفة الناسخ والمنسوخ من الكتاب والسُنّة ، والتخفيف فيه أنه لا يشترط أن يكون جميعه على حفظه ، بل كل واقعة يفتى فيها بآية أو حديث ينبغي أن يعلم تلك الآية أو ذلك الحديث ليس من المنسوخ ، وهذا يعم الكتاب والسُنّة •

والثاني ويخص السُنّة معرفة الرواية وتميز الصحيح منها عن الفاسد والمقبول عن المردود ، فان ما لا ينقله العدل عن العدل فليس بحجة •

والتخفيف فيه أن كل حديث يفتى به ما قبلته الأمة ، فلا حاجة به الى النظر في اسناده وان خالفه بعض العلماء ، فينبغي أن يعرف رواته وعدالتهم ، كان كانوا مشهورين عنده ، كما يرويه الشافعي عن مالك عن نافع عن ابن عمر مثلا اعتمد عليه ، فهؤلاء قد تواتر عند الناس عدالتهم وأحوالهم ، والعدالة انما تعرف بالخبرة والمشاهدة أو بتواتر الخبر ، فما نزل عنه فهو تقليد ، وانما يزول التقليد بمعرفة أحوال الرواة بتسامع أحوالهم وسيرهم ، ثم النظر فيها أنها تقتضي العدالة أم لا ، وذلك طويل وفي زماننا عسير .

والتخفيف فيه أن يكتفي بتعديل الامام العادل بعد أن عرفنا أن مذهبه في التعديل مذهب صحيح . فان جوزنا للمفتي الاعتماد على الكتب الصحيحة التي ارتضى الأئمة رواتها قصر الطريق على المفتي ، والا طال الأمر وعسر الخطب في هذا الزمان مع كثرة الوسائط ، ولا يزال الأمر يزداد شدة بتعاقب الاعصار .

فهذه هي العلوم الثمانية التي يستفاد بها منصب الاجتهاد ، ويشتمل على معظم ذلك ثلاثة فنون علم الحديث ، وعلم اللغة ، وعلم أصول الفقه .

تنبيه

اجتماع العلوم الثمانية انما يشترط في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الشرع ، وليس الاجتهاد عندي منصباً لا يتجزأ ، بل يجوز أن يقال للعالم بمنصب الاجتهاد في بعض الأحكام دون بعض ، فمن عرف طريق النظر القياسي فله أن يفتي في مسائل قياسية ، وان لم يكن ماهراً في علم الحديث . ومن نظر في مسألة المشركة يكفيه فقه النفس ومعرفته بأصول الفرائض ومعانيها وان لم يعلم الأخبار الواردة في تحريم المسكرات ، وقس عليه ما في معناه .

الركن الثالث

المجتهد فيه

وهو كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي ، فاذا صدر الاجتهاد التام من أهله وصادف محله كان ما أدى اليه الاجتهاد حقاً وصواباً •

مسألة

اختلفوا في جواز التعبد بالقياس والاجتهاد في زمان الرسول عليه السلام • فمنعه قوم ، وأجازه قوم للقضاة والولاة في غيبته لا في حضور النبي صلى الله عليه وسلم •

والمجوزون منهم من قال : يجوز بالاذن ، ومنهم من قال : يكفي سكوته صلى الله عليه وسلم • ثم اختلفوا في وقوعه •

والمختار أن ذلك جائز في حضرته وغيبته وان يدل عليه بالاذن أو السكوت ، اذ ليس في التعبد به استحالة في ذاته ، ولا يفضي الى محال ولا الى مفسدة وان أوجبنا الصلاح ، فيجوز أن يعلم الله لطفاً يقتضي ارتباط صلاح العباد بتعبدهم بالاجتهاد بعلمه بأنه لو نص على قاطع لبغوا وعصوا •

فان قيل ، الاجتهاد مع النص محال ، ومعرفة الحكم بالنص الصريح ممكن ، فكيف يردهم الى ورطة الظن ؟ قلنا : فاذا قال لهم : أوحي اليّ أن حكم الله عليكم ما أدى اليه اجتهادكم وقد تعبدكم بالاجتهاد ، فهذا نص • وقولهم الاجتهاد مع النص محال مسلَّم ، ولكن لم ينزل نص في الواقعة ، وامكان النص لا يضاد الاجتهاد ، وانما يضاده نفس النص كيف وقد تعبد بالقضاء بقول الشهود ، وكان يمكن نزول الوحي بالنحو الصريح في كل واقعة ، فأما وقوعه فالصحيح أنه قام الدليل على وقوعه في غيبته ، بدليل قصة معاذ ، فاما في حضرته فلم يقم فيه دليل •

فان قيل : فقد قال لعمرو بن العاص في بعض القضايا : (احكم) فقال : اجتهد وأنت حاضر ؟ فقال : (نعم ، فان أصبت فلك أجران وان أخطأت فلك أجر)[1] ، وقال لعقبة بن عامر (ولرجل من الصحابة اجتهدا فان أصبتما فلكما عشر حسنات وان أخطأتما فلكما حسنة)[2] .

قلنا : حديث معاذ مشهور قبلته الأمة . وهذه أخبار آحاد لا تثبت ، وان ثبتت احتمل أن تكون مخصوصة بهما أو في واقعة معينة ، وانما الكلام في جواز الاجتهاد مطلقاً في زمانه .

مسألة

اختلفوا هل يجوز له صلى الله عليه وسلم الحكم بالاجتهاد في ما لا نص فيه ، والنظر في الجواز والوقوع .

والمختار جواز تعبده بذلك ، لأنه ليس بمحال في ذاته ولا يفضي الى محال .

فان قيل : المانع منه أنه قادر على استكشاف الحكم بالنص الصريح ، فكيف يرجم بالظن ؟ قلنا : فاذا استكشف فقيل له : حكمنا عليك أن تجتهد وأنت متعبد به ، فهل له أن ينازع الله فيه ، أو يلزمه أن يعتقد أن صلاحه فيما تعبّد به ؟

فان قيل : قوله عليه السلام نص قاطع يضاد الظن ، والظن يتطرق اليه احتمال الخطأ ، فهما متضادان . قلنا : اذا قيل له : ظنك علامة الحكم فهو يستيقن الظن والحكم جميعاً ، فلا يحتمل الخطأ ، وكذلك اجتهاد غيره عندنا ، ويكون كظنه صدق الشهود، فانه يكون مصيباً ، وان كان الشاهد مزوّراً في الباطن .

فان قيل : فان ساواه غيره في كونه مصيباً بكل حال فليجز لغيره أن يخالف قياسه باجتهاد نفسه . قلنا : لو تعبّد بذلك لجاز ، ولكن دل

---

(١)

(٢)

الاجماع على تحريم مخالفة اجتهاده ، كما دل على تحريم مخالفة الأمة كافة ، وعلى تحريم مخالفة اجتهاد الامام الأعظم والحاكم ، لأن صلاح الخلق في اتباع رأي الامام والحاكم وكافة الأمة ، فكذلك النبي • ومن ذهب الى أن المصيب واحد يرجلاح اجتهاده لكونه معصوماً من الخطأ دون غيره ، ومنهم من جوّز عليه الخطأ ، ولكن لا يقر عليه •

فان قيل : كيف يجوز ورود التعبد بمخالفة اجتهاده وذلك يناقض الاتباع وينفر عن الانقياد ؟ قلنا : اذا عرّفهم على لسانه بأن حكمهم اتباع ظنهم وان خالف ظن النبي كان اتباعه في امتثال ما رسمه لهم كما في القضاء بالشهود ، فانه لو قضى النبي بشهادة شخصين لم يعرف فسقهما فشهدا عند حاكم عرف فسقهما لم يقبلهما ، وأما التنفر فلا يحصل ، بل تكون مخالفته كمخالفته في الشجاعة وفي تأبير النخل ومصالح الدنيا •

فان قيل : لو قاس فرعاً على أصل فيجوز ايراد القياس على فرعه أم لا وان قلتم : لا فمحال ، لأنه صار منصوصاً عليه من جهته ، وان قلتم : نعم ، فكيف يجوز القياس على الفرع ؟ قلنا : يجوز القياس عليه وعلى كل فرع أجمعت الأمة على الحاقه بأصل ، لأنه صار أصلا بالاجماع والنص ، أما الوقوع فقد قال به قوم ، وأنكره آخرون ، وتوقف فيه فريق ثالث ، وهو الأصح •

احتج القائلون به بأنه عوتب عليه الصلاة والسلام في أسرى بدر ، ولو كان قد حكم بالنص لما عوتب • قلنا : لعله كان مخير بالنص في اطلاق الكل أو قتل الكل أو فداء الكل • فأشار بعض الأصحاب بتعيين الاطلاق على سبيل المنع عن غيره ، فنزل العتاب مع الذين عينوا الاطلاق مع رسول الله ، لكن ورد بصيغة الجمع ، والمراد أولئك خاصة •

واحتج المنكرون لذلك بأمور :

(احدهما) :

أنه لو كان مأموراً به لأجاب عن كل سؤال ولما انتظر الوحي •

(الثاني) :

أنه لو كان مجتهداً لنقل ذلك عنه واستفاض •

(الثالث) :

أنه لو كان لكان ينبغي أن يختلف اجتهاده ويتغير فيهم بسبب تغير الرأي • قلنا : أما انتظار الوحي فلعله كان حيث لم ينقدح له اجتهاد ، أو في حكم لا يدخله الاجتهاد ، أو نهي عن الاجتهاد فيه • وأما الاستفاضة بالنقل ، فلعله لم يطلع الناس عليه وان كان متعبداً به ، أو لعله كان متعبداً بالاجتهاد اذا لم ينزل نص ، وكان ينزل فيكون كمن تعبَّد بالزكاة والحج ان مَلَكَ النصاب والزاد ، فلم يملك فلا يدل على أنه لم يكن مُتَعَبَّداً ، وأما التهمة بتغير الرأي فلا تعويل عليها •

فان قيل : فهل يجوز التعبد بوضع العبادات ونصب الزكوات وتقديراتها بالاجتهاد ؟ قلنا : لا محيل لذلك ولا يفضي الى محال ومفسدة ، ولا بعد في أن يجعل الله تعالى صلاح عباده فيما يؤدي اليه اجتهاد رسوله لو كان الأمر مبنياً على الصَّلاح •

النظر الثاني

في أحكام الاجتهاد والنظر في حق المجتهد في تأثيمه وتخطئته واصابته وتحريم التقليد عليه وتحريم نقض حكمه الصادر عن الاجتهاد

فهذه أحكام النظر ، الأول في تأثيم المخطيء في الاجتهاد كل اجتهاد تام اذا صدر من أهله وصادف محله فثمرته حق وصواب ، والاثم عن

المجتهد منفي .

والذي نختاره أن الاثم والخطأ متلازمان ، فكل آثم مخطىء وكل مخطىء آثم ، ومن انتفى عنه الاثم انتفى عنه الخطأ .

فلنقدم حكم الاثم ، فنقول : النظريات تنقسم الى ظنية وقطعية ، فلا اثم في الظنيات ، اذ لا خطأ فيها ، والمخطىء في القطعيات آثم .

والقطعيات ثلاثة أقسام :

كلامية وأصولية وفقهية .

أما الكلامية فنعني بها العقليات المحضة ، والحق فيها واحد ، ومن أخطأ الحق فيها فهو آثم ، ويدخل فيه حدوث العالم وصفاته الواجبة والجائزة والمستحيلة وبعثة الرسل وتصديقهم بالمعجزات وجواز الرؤية وخلق الأعمال وارادة الكائنات وجميع ما الكلام فيه مع المعتزلة والخوارج والروافض والمبتدعة ، فان أخطأ في ما يرجع الى الايمان بالله ورسوله فهو كافر ، وان أخطأ في ما لا يمنعه من معرفة الله عز وجل ومعرفة رسوله كما في مسألة الرؤية وخلق الأعمال وارادة الكائنات وأمثالها فهو آثم من حيث عدل عن الحق وضلّ ، ومخطىء من حيث أخطأ الحق المتيقن ، ومبتدع من حيث قال قولا مخالفاً للمشهور بين السلف ، ولا يلزم الكفر .

وأما الأصولية فنعني بها كون الاجماع والقياس وخبر الواحد حجّة ، ومن جملته خلاف من جوّز خلاف الاجماع المنبرم قبل انقضاء العصر وخلاف الاجماع الحاصل عن اجتهاد ومنع المصير الى أحد قولي الصحابة والتابعين عند اتفاق الأمة بعدهم على القول الآخر ، ومن جملته اعتقاد كون المصيب واحداً في الظنيات ، فهذه مسائل أدلتها قطعية ، فان هذه مسائل أدلتها قطعية والمخالف فيها آثم مخطىء .

وأما الفقهية فالقطعية منها وجوب الصلوات الخمس والزكاة والصوم

وتحريم الزنا والقتل والسرقة والشرب وكل ما علم قطعاً من دين الله فالحق فيها واحد ، وهو المعلوم ، والمخالف فيه آثم . ثم ينظر فان أنكر ما علم ضرورة من مقصود الشرع كانكار تحريم الخمر والسرقة ووجوب الصلاة والصوم فهو كافر ، لأن هذا الانكار لا يصدر الا عن مكذب بالشرع وان علم قطعاً بطريق النظر لا بالضرورة ككون الاجماع والقياس وخبر الواحد حجة ، وكذلك الفقهيات المعلومة بالاجماع ، فهي قطعية فمنكرها ليس بكافر ، لكنه آثم مخطىء .

فان قيل : كيف حكمتم بأن وجوب الصلاة والصوم ضروري ، ولا يعرف ذلك الا بصدق الرسول ، وصدق الرسول نظري ، قلنا : نعني به أن ايجاب الشارع له معلوم تواتراً أو ضرورة ، أما ان ما أوجبه فهو واجب فذلك نظري يعرف بالنظر في المعجزة المصدقة ، ومن ثبت عنده صدقه فلا بد أن يعترف به ، فان أنكره فذلك لتكذيبه الشارع ، ومكذبه كافر ، فلذلك كفّرناه به ، أما ما عداه من الفقهيات الظنية التي ليس عليها دليل قاطع فهو في محل الاجتهاد فليس فيها عندنا حق معين ، ولا إثم في الظنيات أصلا لا عند من قال المصيب فيها واحد ولا عند من قال كل مجتهد مصيب ، هذا هو مذهب الجماهير ، وهنا مذاهب لأناس ، فلنرسم في الرد عليها مسائل :

مسألة

ذهب الجاحظ الى أن مخالف ملة الاسلام ان نظر وأدرك الحق ثم عانده على خلاف اعتقاده فهو آثم ، وأما من لم ينظر لجهله بوجوبه ، أو لعجزه عنه ، أو نظر وعجز عن درك الحق فهو معذور غير آثم ، لقوله تعالى : ﴿ لا يكلف الله نفساً الا وسعها ﴾[1] وهؤلاء قد عجزوا عن دركه

---

(١) سورة البقرة آية (٢٨٦) .

ولزموا عقائدهم خوفاً من الله تعالى اذا أسند عليهم طريق المعرفة ، وهذا الذي ذكره باطل بأدلة سمعية ضرورية ، فانا نعلم ضرورة أنه صلى الله عليه وسلم أمر اليهود والنصارى بالايمان به واتباعه وذمهم على اصرارهم على عقائدهم ، ونعلم قطعاً أن المعاند العارف منهم مما يقل ، وانما الأكثر المقلدون الذين اعتقدوا دين آبائهم تقليداً ، ولا نسلم ان ما كلفوا به من معرفة صدق الرسول خارج عن وسعهم ، كيف وأن الله تعالى قد أقدرهم عليها بما رزقهم من العقل ونصب الأدلة وبعث الرسل المؤيدين بالمعجزات الذين نبهوا العقول وحركوا دواعي النظر ، حتى لم يبق لأحد حجة على الله بعد الرسل .

مسألة

ذهب العنبري الى أن كل مجتهد في العقليات مصيب كما في الفرعيات ، ونقول له : ان أردت أنهم لم يؤمروا الا بما هم عليه وهو منتهى مقدورهم في الطلب فهذا جائز عقلا ، ولكنه باطل اجماعاً وشرعاً كما سبق رده على الجاحظ ، وان عنيت به أن ما اعتقده فهو على ما اعتقده فنقول له : كيف يكون قدم العالم وحدوثه واثبات الصانع ونفيه وتصديق الرسول وتكذيبه حقاً وليست هذه الأوصاف وضعية كالأحكام الشرعية اذ يجوز أن يكون الشيء حراماً على زيد حلالا لعمرو اذا وضع كذلك ، أما الأمور الذاتية فلا تتبع الاعتقاد ، بل الاعتقاد يتبعها ، فمذهبه شر من مذهب الجاحظ ، فانه أقرّ بأن المصيب واحد ، وجعل المخطىء معذوراً ، بل هو شر من مذهب السوفسطائية ، لأنهم نفوا حقايق الأشياء ، وهذا قد أثبتها ثم جعلها تابعة للاعتقاد ، وقد استبشع عليه رأيه اخوانه المعتزليون وأولوه بأنه أراد به اختلاف المجتهدين في المسائل الكلامية التي لا يلزم فيها تكفير ، كمسألة الرؤية وخلق الأعمال وخلق القرآن وارادة الكائنات ، لأن الآيات والأخبار فيها متشابهة ، وأدلة الشرع فيها متعارضة ،

وكل فريق يرى مذهبه أوفق لكلام الله تعالى وأليق بعظمته ، فكانوا فيه مصيبين ٠

ونقول : ان زعم أنهم مصيبون فيه فهذا محال عقلا ، لأنها أمور ذاتية لا تختلف بالاضافة ، وان أراد أن المصيب واحد لكن المخطىء معذور غير آثم فهذا ليس بمحال عقلا ، لكنه باطل بدليل الشرع واتفاق السلف على ذم المبتدعة ومهاجرتهم وتشديد الانكار عليهم مع ترك التشديد على المختلفين في مسائل الفرائض وسائر الفروع الفقهية ٠

وتحقيقه أن اعتقاد الشيء على خلاف ما هو به جهل ، والجهل بالله وصفاته حرام ، وصاحبه آثم ٠

فان قيل : انما يأثم في الجهل بما يقدر فيه على العلم ويظهر الدليل عليه ، والأدلة في هذه المسائل غامضة متعارضة ٠ قلنا : وكذلك في مسألة حدوث العالم واثبات النبوات وتميز المعجزة عن السحر ، ففيها أدلة غامضة ، ولكنه لم ينته الغموض الى حد لا يمكن فيه تميز الشبهة عن الدليل ، فكذلك في تلك المسائل عندنا أدلة قاطعة على الحق ، ولو تصورت مسألة لا دليل فيها لسلّمنا أنه لا تكليف على الخلق فيها ٠

مسألة

ذهب بشر المرسي الى أن الاثم غير ساقط عن المجتهدين في الفرعيات ، بل فيها حق معين وعليه دليل قاطع فمن أخطأه فهو آثم كما في العقليات ، لكن المخطىء قد يكفر كما في أصل الآلهية والنبوة ، وقد يفسق كما في مسألة الرؤية وخلق القرآن ونظائرها ، وقد يقتصر على مجرد التأثيم ، كما في الفقهيات ٠ وتابعه على هذا من القائلين بالقياس ابن علية وأبو بكر الأصم وجميع نفاة القياس ، ومنهم الامامية ، وقالوا : لا مجال بالظن في الأحكام ، لكن العقل قاض بالنفي الأصلي في جميع الأحكام الا

ما استثناه دليل سمعي قاطع ، فما أثبته قاطع سمعي فهو ثابت بدليل قاطع ، وما لم يثبته فهو باق على النفي الأصلي قطعاً ، وانما استقام لهم هذا لانكارهم القياس وخبر الواحد ، وربما أنكروا القول بالعموم والظاهر المحتمل ، وما ذكروه هو اللازم على قول من قال المصيب واحد •

ويدل على فساد مذهبهم دليلان :

(الاول) :

ما سنذكره في تصويب المجتهدين •

(الثاني) :

اجماع الصحابة على ترك النكير على المختلفين في الجد والاخوة والعول وصيغة أنتِ عليّ حرام وأمثالها ، فكانوا يتشاورون ، وربما يتفرقون مختلفين ولا يعترض بعضهم على بعض ، ولا يمنعه من الحكم باجتهاده وفتوى العامة به ، ولا يمنع العامة من تقليده ، وهذا متواتر تواتراً لا شك فيه ، وقد بالغوا في تخطئة الخوارج ومانعي الزكاة وغيرهم من المنكرين لأن فيها أدلة قاطعة ، فلو كان سائر المجتهدات كذلك لأثموا وأنكروا •

فان قيل : لعلهم أثّموا المخالف ولم ينقل الينا تأثيمهم ، أو أضمروا التأثيم ولم يُظهِروا خوف الفتنة والهرج • قلنا : العادة تحيل اندراس التأثيم والانكار ، ولكثرة الاختلاف والوقايع ، بل لو وقع لتوفرت الدواعي على النقل ، وأما امتناعهم من التأثيم للفتنة فمحال ، فانهم حيث اعتقدوا ذلك لم تأخذهم في الله لومة لائم •

فان قيل : فقد نقل الانكار والتشديد ، حتى قال ابن عباس رضي الله عنهما : ألا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابناً ولا يجعل أبا الأب أباً • قلنا ما تواتر الينا من تعظيم بعضهم بعضاً وتسليمهم لكل مجتهد الحكم والفتوى ، ولكل عامي تقليد من يرى جاوز أحداً لا يشك فيه فلا تعارضه أخبار آحادٍ لا يوثق بها •

الحكم الثاني

في الاجتهاد والتصويب والتَّخطئة

ذهب قوم الى أن كل مجتهد في الظنيات مُصيب ، ويُسمَّوْنَ المُصَوِّبة . وقال قوم : المصيب واحد ، ويُسمَّوْنَ المُخطِّئَة ، واختلف الفريقان جميعاً في أنه هل في الواقعة التي لا نص فيها حكم معين لله تعالى هو مطلوب المجتهد ؟ فالمخطئة على أن فيها حكماً معيناً ، واختلفوا هل عليه دليل أم لا ؟ فقال بعضهم : لا دليل عليه ، وانما هو كدفين يُعثر عليه اتفاقاً ، فلمن عثر عليه أجران ، ولمن حاد عنه أجر واحد لسعيه ، وبعضهم أن عليه دليلا . واختلفوا في أنه دليل قاطع أو ظني ؟ فمنهم من قال : أنه قاطع ، ولكن الاثم محطوط عن المخطىء لغموض الدليل ، ومنهم من قال : انه ظني ، ولكن اختلفوا هل أمر المجتهد قطعياً باصابة ذلك الدليل ؟ فقال فريق : لم يُكَلَّف المجتهد اصابته لخفائه ، فلذلك كان معذوراً ومأجوراً وآخر أنه أمر بطلبه واذا أخطأ لم يكن مأجوراً ، لكن حُطَّ الاثم عنه تخفيفاً .

وأما المصوِّبة فذهب جمهورهم الى أن فيه حكماً معيناً يتوجه اليه الطلب ، لكن لم يكلف المجتهد اصابته ، فلذلك كان مصيباً وان أخطأ ذلك الحكم ، لكن بمعنى أنه أدى ما كُلِّف به ، فأصاب ما عليه .

والمحققون منهم الى أنه ليس في الواقعة التي لا نص فيها حكم معين يطلب بالظن ، بل الحكم يتبع الظن ، وحكم الله على كل مجتهد ما غلب على ظنه ، واليه ذهب القاضي ، وهو المختار عندنا ، وسنكشف الغطاء عنه بفرض الكلام في طرفين :

(الاول) :

مسألة فيها نص وقد أخطأه المجتهد .

فنقول : ان كان النص ما هو مقدور على بلوغه لو طلبه المجتهد بطريقه

فقصر ولـم يطلب فهـو مخطىء وآثم لقصوره حيث ترك الطلب المقدور عليه ، أما اذا لم يبلغه النص لا لتقصير ، بل لعائق ، كبعد المسافة أو تأخير المبلّغ ، والنص قبل البلوغ ليس حكماً في حقه ، فليس مخطىء حقيقة ، فاذا ثبت هذا في مسألة فيهـا نص فالمسألة التي لا نص فيهـا كيف يتصور الخطأ فيها ؟

فان قيـل : فرضتم المسألة حيث لا دليـل على الحكم المنصوص ، ونحن انما نخطئه اذا كان عليه دليل ، ووجب عليه طلبه ولم يعثر عليه • قلنا : عليه دليل قاطع أو ظني ، فان كان عليه قاطـع فلم يعثر عليـه وهو قادر فهو آثم مخطىء مطلقاً ، وانمـا كلامنـا في مسائل ليس عليهـا دليـل قاطع ، ولو كان لنبه عليه من عثر عليه من الصحابة ، فيقولون لـم يعثـر عليه جميع الصحابة فأخطأ أهل الاجماع الحق أو عرفه بعضهم وكتمه ، أو أظهره فلم يفهمه الآخرون ، أو فهموه وعاندوا الحق وخالفوا النص الصريح •

وجميع هـذه الاحتمالات مقطوع ببطلانها ، ومن نظـر في المسائل الفقهية التي لا نص فيها علم ضرورة انتفـاء دليل قاطع فيهـا ، واذا انتفى الدليل فتكليف الاصابة تكليف محال ، فاذا انتفى التكليف انتفى الخطأ •

فان قيل : عليه دليل ظني بالاتفـاق ، فمن أخطائـه فقـد أخطـأ • قلنا : الامارات الظنية ليست أدلة بأعيانها ، بل تختلف بالاضافات ، فربّ دليل يفيد الظن لزيد وهو بعينه لا يفيده لعمرو مع احاطته ، وربما يفيـد الظن لشخص واحـد في حال دون حال ، بل قـد يقوم في حق شخص واحد في حال واحدة في مسألة واحـدة دليلان متعارضان ، ولا يتصور في الأدلـة القطعيـة تعارض • فاذن لا دليل في الظنيات على التحقيق ، ومـا يسمى دليلا فهو على سبيل التجوز ، فاصل الخطأ في هذه المسألة اقامـة الفقهاء للأدلة الظنية وزناً ، حتى ظنوا أنهـا أدلـة في نفسها لا بالاضافة • وهو خطأ محض يدل على بطلانه البراهين •

فان قيل : بم تنكرون على من يقول أن في المسائل الفقهية أدلة قطعية ، ولكن لا يؤثم المخطىء لغموض الدليل ؟ قلنا : الشيء ينقسم الى معجوز عنه ممتنع ، والى مقدور عليه على يسر ، والى مقدور عليه مع العسر • فان كان درك الحق المتعين معجوزاً عنه ممتنعاً فالتكليف به محال • أو مقدوراً على يسر فالتارك له ينبغي أن يأثم به قطعاً ، لأنه ترك ما قدر عليه وقد أمر به • ومقدوراً على عسر ، فلا يخلو أما أن يكون العسر صار سبباً للرخصة ، كاتمام الصلاة في السفر ، أو بقى التكليف مع العسر ، فان بقي مع العسر فتركه مع القدرة اِثم ، كالصبر على قتال الكفار مع تضاعف عددهم ، فانه شديد جداً وعسير ولكن يعصي اذا تركه ، لأن التكليف لم يزل بهذا العسر • وكذلك الحق في المسائل الفقهية مع العسر ان أُمر به ، فالمخطىء آثم وان لم يؤمر باصابة الحق ، بل بحسب غلبة الظن فقد أدى ما كلّف وأصاب ما هو حكم في حقه وأخطأ ما ليس حكماً في حقه ، بل هو بصدد أن يكون حكماً في حقه لو خوطب به أو نصب على معرفته دليل قاطع • فاذاً الحاصل أن الاصابة محال أو ممكن ، ولا تكليف بالمحال ، ومن أمر بممكن فتركه عصى وأثم ، ومحال أن يقال هو مأمور به ، لكن ان خالف لم يعص ولم يأثم وكان معذوراً ، لأن هذا يناقض حد الايجاب • وهذا تقسيم قاطع يرفع الخلاف مع المنصِف •

وللمخالفين شبه أربع :

(الشبهة الاولى) :

قولهم هذا لمذهب في نفسه محال ، لأنه يؤدي الى الجمع بين النقيضين ، وهو أن يكون قليل النبيذ حراماً حلالا ، والنكاح بلا ولي صحيحاً باطلا ، وكذا أمثاله ، اذ ليس في المسألة حكم معين ، وكل من المجتهدين مصيب ، فاذا الشيء ونقيضه حق وصواب •

والجواب الأول : أن هذا كلام فقيه سليم القلب جاهل بالأصول وبحدّ النقيضين وحقيقة الحكم ظانّ ان الحل والحرمة وصف للأعيان ، فيقول : يستحيل أن يكون النبيذ حلالا حراماً كما يستحيل أن يكون الشيء قديماً حادثاً ، وليس يدري أن الحكم خطاب لا يتعلق بالأعيان ، بل بأفعال المكلفين ، ولا يتناقض أن يحلّ لزيدٍ ما يحرّم على عمرو ، وانما المتناقض أن يجتمع التحريم والتحليل في حالة واحدة لشخص واحد في فعل واحد من جهة واحدة . فاذن اختلاف الأحوال ينفي التناقض ، ولا فرق بين أن يكون اختلاف الأحوال بالحيض والطهر أو بالحظر والسفر أو بغلبة الظن ، فالصلاة حرام على المحدث اذا علم أنه محدث واجبة اذا جهل ، وكذلك لو صرح الشارع وقال : من غلب على ظنه أن النبيذ بالخمر أشبه فقد حرّمته عليه ، ومن غلب على ظنه انه بالمباحات أشبه فقد حللته له لم يتناقض ، فصريح مذهبنا أنه لو نطق به الشرع لم يكن متناقضاً ، ومذهب الخصم لو صرح به لكان محالا ، وهو أن يقول : كلفتك العثور على ما لا دليل عليه ، أو كلفتك العثور على ما عليه دليل لكن لو تركته مع القدرة لم تأثم ، فيكون الأول محالا من جهة تكليف ما لا يطاق ، والثاني محالا من جهة حدّ الأمر ، اذ حدّ الأمر ما يعصى تاركه .

الجواب الثاني : لو سلمنا أن الحل والحرمة وصف للأعيان أيضاً لم يتناقض ، اذ يكون من الأوصاف الاضافية ولا يتناقض أن تكون المرأة حلالا حراماً لرجلين ، كالمنكوحة حرام للأجنبي حلال للزوج ، والميتة حرام للمختار حلال للمضطر .

الجواب الثالث : هو أن التناقض ما ركبه الخصم ، فانه اتفق المحصلون أن كل مجتهد يجب أن يعمل بما أدى اليه اجتهاده ويعصي بتركه ، فالمجتهدان في القبلة يجب على أحدهما استقبال جهة يحرم على الآخر استقبالها .

« الشبهة الثانية » :

قولهم : ان سلمنا لكم أن هذا المذهب ليس بمحال في نفسه لو صرح به الشرع في فهو مؤد الى المحال في بعض الصور وما يؤدي الى المحال فهو محال ، وأدائه اليه عند المجتهد أن يتقاوم عنده دليلان فيتخير عندكم بين الشيء ونقيضه في حالة واحدة ، وأما في حق صاحب الواقعة فاذا نكح مجتهد مجتهدة ثم قال لها : أنتِ بائن ، وراجعها والزوج شَفْعَوِيٌّ يرى الرجعة والزوجة حنفية ترى الكنايات قاطعة للعصمة والرجعة فيسلّط الزوج على مطالبتها بالتمكين ويجب عليها مع تسلّط الزوج عليها منعه ، وكذلك اذا نكح بغير ولي أولا ثم نكح آخر بولي ، فان كان كل من المذهبين حقاً فالمرأة حلال للزوجين ، وهذا محال ، ويمكن أن يستعمل هذا في نصرة الشبهة الأولى والاعتراض على ما ذُكرنا من دفع التناقض ورده الى شخصين ، فقد تكلفوا تقريره في حق شخص واحد .

والجواب من أوجه : وحاصله أنه لا اشكال في هذه المسائل ولا استحالة ، وما فيه من الاشكال فينقلب عليهم ، أما المجتهد المتعارض عنده دليلان فلنا فيه رأيان :

أحدهما أنه يتوقف ويطلب الدليل من موضع آخر ، لأنه مأمور باتباع غالب ظنه ، ولم يغلب على ظنه شيء ، فقولنا فيه قولكم ، وعلى رأيي نقول : يتخير بأي دليل شاء ، وسنفرد هذه المسألة بالذكر .

أما الثانية فقولنا : فيه قولكم أيضاً ، فان المصيب وان كان واحداً عندهم فلا يتميز عن المخطىء ، ويجب على المخطىء في الحال العمل بموجب اجتهاده لجهله بكونه مخطئاً ، اذ لا يتميز عن صاحبه فقد أوجبوا عليها المنع وأباحوا للزوج الطلب فقد ركبوا المحال ان كان هذا محالا فسيقولون أنه ليس بمحال وهو جوابنا الثاني ، ووجهه : أن ايجاب المنع عليها لا يناقض اباحة الطلب للزوج ولا ايجابه .

وأما المسألة الثالثة فنقول ان كان النكاح بلا ولي صدر من حنفي يعتقد ذلك فقد صح النكاح في حقه والنكاح الثاني بعده باطل قطعاً ، لأنها صارت زوجاً للأول ، وان كان عقده باجتهاد نفسه واتصل به قضاء حنفي فذلك أوكد ، فان كان مقلداً فقد صح أيضاً في حقه ، وان صدر العقد من شفعوي على خلاف معتقده احتمل أمرين :

أحدهما ان تقطع ببطلانه ، فانا انما نجعله حقاً اذا صدر عن معتقده بتقليد أو اجتهاد وحيث لا يأثم ولا يعصي ، وهذا قد عصى فهو مخطىء ، ويحتمل أن يقال ما لم يطلق أو يقضي حاكم ببطلانه فلا تحل لغيره ، لأنه نكاح بصدد أن يقضي به حنفي فينحسم سبيل نقضه ، فلا يعقد نكاح آخر قبل نقضه .

« الشبهة الثالثة » :

قولهم : لو صح ما ذكرتموه لجاز لكل من المجتهدين في القبلة والأنائين اذا اختلف اجتهادهما أن يقتدي بالآخر ، لأن صلاة كل صحيحة ، ولذلك ينبغي أن يصح اقتداء الشافعي بحنفي اذا ترك الفاتحة ، وصلاة الحنفي أيضاً صحيحة ، لأنه بناها على الاجتهاد ، فلمّا اتفقت الأمة على فساد هذا الاقتداء دل على أن الحق واحد .

والجواب أن الاتفاق في هذا غير مسلّم ، فمن العلماء من جوّز الاقتداء مع اختلاف المذهب وهو ظاهر ، لأن كل مصل يصلي لنفسه ، ولا يجب الاقتداء الا بمن هو في صلاة ، وصلاة الامام غير مقطوع ببطلانها ، فكيف يمتنع الاقتداء ؟ ولو سلمنا فنقول : انما يجوز الاقتداء بمن صحت صلاته في حق المقتدي ، وله أن يقول : صلاة الامام صحيحة في حقه ، لأنها على وفق اعتقاده ، وفاسدة في حقي لأنها على خلاف اعتقادي ، فظهر أثر صحتها في كل ما يخص المجتهد ، أما ما يتعلق بمخالفه فينزّل منزلة الباطل ، والاقتداء يتعلق بالمقتدي فصلاته لا تصح بقدوة من يعتقد فسادها في حق نفسه وان كان يعتقد صحتها في حق غيره .

(الشبهة الرابعة) :

قولهم : إن صح تصويب المجتهدين فينبغي أن نطوي بساط المناظرات في الفروع ، لأن مقصود المناظر دعوة الخصم الى الانتقال عن مذهبه ، فلماذا يدعو الى الانتقال ، بل ينبغي أن يقال للخصم : ما اعتقدته فهو حق ، فلازِمهُ فانه لا فضل لمذهبي على مذهبك .

والجواب أنّا لا ننكرُ ان ضَعَفَة الفقهاء يتناظرون لدعوة الخصم الى الانتقال لاعتقادهم في أنفسهم أنهم المصيبون وأن خصمهم مخطىء على التعيين ، أما المحصّلون فلا يتناظرون لذلك ، ويعتقدون وجوب المناظرة لغرضين ، واستحبابها لستة أغراض .

أما الوجوب ففي موضعين :

(احدهما) :

أن يجوز أنه يكون في المسألة دليل قاطع من نص أو دليل عقلي قاطع لو عثر عليه لامتنع الظن والاجتهاد ، فعليه المناظرة حتى ينكشف انتفاء القاطع .

(الثاني) :

أن يتعارض عنده دليلان ويعسر عليه الترجيح ، فيستعين بالمباحثة على طلبه .

وأما الندب ففي مواضع :

(الاول) :

أن يعتقد فيه أنه معاند في ما يقوله ، فيناظر ليزيل عنهم معصية سوء الظن ويبين أنه يقوله عن اعتقاد واجتهاد .

(الثاني) :

أن ينسب الى الخطأ وأنه خالف دليلا قاطعاً فيعلم جهلهم ، فيناظر ليزيل عنهم الجهل كما أزال في الأول معصية التهمة .

(الثالث) :

أن ينبِّه الخصم على طريقه في الاجتهاد ، حتى اذا فسد ما عنده لم يتوقف ولم يتخير وكان طريقه عنده عتيداً يرجع اليه اذا فسد عنده وتغير فيه ظنه .

(الرابع) :

ان مذهبه أثقل وأشد ، وهو لذلك أفضل وأجزل ثواباً ، فيسعى في جرِّ الخصم من الفاضل الى الأفضل ومن الحق الى الأحق .

(الخامس) :

أنه يفيد المستمعين معرفة طرق الاجتهاد ويذلل لهم مسلكه ويحرك دواعيهم الى نيل رتبة الاجتهاد ويهديهم الى طريقه ، فيكون كالمعاونة على الطاعات .

(السادس) :

وهو الأهم ، أن يستفيد هو وخصمه تذليل طرق النظر في الدليل ، حتى يرقى من الظنيات الى ما الحق فيه واحد من الأصول ، فيحصل بالمناظرة نوع من الارتياض وتشحيذ الخاطر في طلب الحقايق ليترقى به الى نظر هو فرض عينه ، أو فرض على الكفاية ، فهذه فوائد مناظرات المحصِّلين .

(واما الشبه النقلية) :

فخمس :

(الاولى) :

تمسكهم بقوله تعالى : (وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين ففهمناها سليمان وكلاً آتينا حكماً وعلماً)[1] وهذا يدل على اختصاص سليمان بمدرك الحق ، وأن الحق واحد .

---

(١) سورة الانبياء آية (٧٨ ـ ٧٩) .

والجواب من ثلاثة أوجه :

(الاول) :

من أين صح أنَّهما حكما بالاجتهاد ؟ ومن العلماء من منع اجتهاد الأنبياء عقلاً أو سمعاً .

(الثاني) :

ان الآية أدل نقيض مذهبهم ، اذ قال : (وكلاً آتيناه حكماً وعلماً)[1] والخطأ لا يكون حكماً وعلماً .

(الثالث) :

التأويل ، وهو أنه يحتمل أنهما كانا مأذونين في الحكم باجتهادهما فحكما وهما مُحِقان ثم نزل الوحي على وفق اجتهاد سليمان ، فصار ذلك حقاًمتعيناً بنزول الوحي على وفق اجتهاد سليمان .

(الشبهة الثانية) :

قوله تعالى : (لعلمه الذين يستنبطونه منهم)[2] فدل على أن في مجال النظر حقاً متعيناً يدركه المستنبط .

وهذا فاسد من وجهين :

(احدهما) :

أنه أراد به الحق في ما الحق فيه واحد من العقليات والسمعيات القطعية ، اذ منها ما يعلم بطريق قاطع نظري مستنبط .

(الثاني) :

انه ليس فيه تخصيص بعض العلماء ، فكل ما أفضى اليه نظر عالم فهو استنباطه وتأويله وهو حق مستنبط ، فهذا لا يدل على تخطئة البعض .

---

(١) سورة الانبياء آية (٧٩) .
(٢) سورة النساء آية (٨٣) .

(الشبهة الثالثة) :

قوله عليه السلام : (اذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران ، وان أخطأ فله أجر)[1] فدل على أن فيه خطأ وصواباً ، وقد ادعيتم استحالة الخطأ في الاجتهاد .

والجواب من وجهين :

(الاول) :

ان هذا هو القاطع على أن كل واحد مصيب ، اذ له أجر ، والا فالمخطىء الحاكم بغير حكم الله كيف يستحق الأجر .

(الثاني) :

انّا لا ننكر اطلاق اسم الخطأ على سبيل الاضافة الى مطلوبه ، لا الى ما وجب عليه ، فان الحاكم يطلب ردّ المال الى مستحقه ، وقد يخطىء ذلك فيكون مخطأ في ما طلبه مصيباً في ما هو حكم الله تعالى عليه وهو اتباع ما غلب على ظنه من صدق الشهود .

فان قيل : ولِمَ كان للمصيب أجران وهما في التكليف وأداء ما كلفا به سواء ؟ قلنا : لقضاء الله وارادته ، فانه لو جعل للمخطىء أجرين لكان له ذلك ، لأن ذلك تفضل منه ، والسبب فيه أنه ما أدى ما كلف به ،

---

(١) رواه البخاري ج ٢٦٨/١٢ بهامش الفتح ومسلم ج ١٣/١٢ وابو داود ج ٢٩٩/٣ وابن ماجة ج ٢٣١٤/٧٧٦/٢ ، واحمد ج ٤ / ١٩٨ ، ٢٠٤ من طريق يزيد بن عبدالله بن الهاد ورواه الترمذي ج٢/ ٢٧٥ بهامش تحفة الاحوذي والنسائي ج ٢٢٤/٨ من طريق عبدالرزاق . والجميع عن عمرو بن العاص رضي الله عنه انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : (اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران ، واذا حكم فاجتهد ثم اخطأ فله أجر) . لفظ البخاري . ورواه الترمذي بلفظ المصنف مع زيادة (.. فاخطأ فله أجر واحد) . ورواه الامام احمد من طريق آخر وبلفظ آخر وزيادات . ج ٢٠٥/٤ .

وحكم بالنص اذ بلغه ، والآخر حُرِمَ الحكم بالنص ، اذ لم يبلغه ولم يكلف اصابته لعجزه ، ففاته فضل التكليف والامتثال ، وهذا في كل مسألة فيها نص وفي كل اجتهاد يتعلق بتحقيق مناط الحكم ، كأروش الجنايات وقدر كفاية الأقارب ، فان فيها حقيقة متعينة عند الله تعالى وان لم يكلف المجتهد طلبها ، وفي المسائل التي لا نص فيها عند من قال في كل مسألة حكم متعين عند الله تعالى ، وسيأتي وجه فساده ان شاء الله تعالى •

« الشبهة الرابعة » :

تمسكهم بنحو قوله تعالى : (ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا)[٢] والاجماع منعقد على الحث على الألفة والموافقة والنهي عن الفرقة ، فدل أن الحق واحد •

والجواب من أوجه :

« الاول » :

أن اختلاف الحكم باختلاف الأحوال في العلم والجهل كاختلافه بالسفر والاقامة •

« الثاني » :

أن الأمة مجمعة على أنه يجب على المختلفين في الاجتهاد أن يحكم كل بموجب اجتهاده ، وهو مخالف لغيره ، والأمر باتباع المختلف أمر بالاختلاف ، فهذا ينقلب اشكاله عليكم ••• وانما يصح هذا السؤال من منكري أصل الاجتهاد •

« الثالث » :

وهو جوابهم أيضاً ، أنه لو كان المراد ما ذكروه لما جاز للمجتهدين في القبلة أن يصلوا الى جهات مختلفة ، مع أن القبلة واحدة ، ولما جاز

---

(٢) سورة آل عمران آية (١٠٥) •

الاختلاف في الكفارات وأروش الجنايات وتقدير النفقات وكل ما سميناه بتحقيق المناط ، وذلك كله ضروري في الدين ، وليس مرادنا الاختلاف المنهي عنه ، بل المنهي عنه الاختلاف في أصول الدين وعلى الولاة والأئمة .

(الشبهة الخامسة) :

قولهم : حسمتم امكان الخطأ في الاجتهاد ، والصحابة مجموعون على الحذر من الخطأ ، كما يظهر مما روي عن سادتنا أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وابن مسعود وغيرهم رضي الله عنهم .

والجواب انا نثبت الخطأ في أربعة أجناس : أن يصدر الاجتهاد عن غير أهله ، أو لا يستتم المجتهد نظره ، أو يضعه في غير محله ، بل في موضع فيه دليل قاطع ، أو يخالف باجتهاده دليلا قاطعاً ، كما ذكرنا في مثارات افساد القياس عشرة أوجه تبطل القياس قطعاً لا ظناً ، فجميع هذا مجال الخطأ ، وانما ينتفي متى صدر الاجتهاد من أهله وتم في نفسه ووضع في محله ولم يخالف دليلا قاطعاً ، ومع ذلك كله يثبت اسم الخطأ بالاضافة الى ما طلب لا الى ما وجب ، فمن ذكره من الصحابة فامّا اعتقد أن الخطأ ممكن وذهب مذهب من قال المصيب واحد ، أو خاف على نفسه مخالفة دليل قاطع غفل عنه ، أو عدم استتمام النظر ، أو عدم كونه أهلا له ، أو قاله اظهاراً للتواضع والمخافة من الله تعالى . ثم جميع ما ذكر أخبار آحاد لا تقوم بها حجة ، ويتطرق اليها الاحتمال فلا يندفع بها البراهين القاطعة .

مسألة

من ذهب الى أن المصيب واحد فقد وضع في كل مسألة حكماً معيناً هو قبلة الطالب ، فيصيب أو يخطىء .

أما المصوبة فقد اختلفوا فيه ، فذهب بعضهم الى اثباته . والبرهان الكاشف هو أن المسائل منقسمة الى ما واد فيها نص والى ما لم يرد :

أما ما ورد فيه نص ، فالنص كأنه مقطوع به من جهة الشرع ، لكن لا يصير حكماً في حق المجتهد الا اذا بلغه وعثر عليه ، أو كان عليه دليل قاطع يتيسر معه العثور عليه ان لم يقصر في طلبه ، فهذا مطلوب المجتهد وطلبه واجب ، واذا لم يصب فهو مقصر آثم ، أما اذا لم يكن اليه طريق متيسر قاطع كما في تحويل القبلة قبل بلوغ الخبر فقد بيّنا أنه حكم في حق من بلغه ، لا في حق من لم يبلغه فانه حكم له بالقوة لا بالفعل ، فمن قال في هذه المسائل حكم معين وأراد أنه موضوع ليصير حكماً في حق المكلف اذا بلغه فهو صادق ، وان أراد به غيره فهو باطل ، أما المسائل التي لا نص فيها فيعلم أنه لا حكم فيها لأنه خطاب الله تعالى ، وخطابه يعرف بأن يسمع من الرسول ، أو يدل عليه دليل قاطع من فعل النبي صلى الله عليه وسلم أو سكوته . فاذا لم يكن خطاب لا مسموع ولا مدلول عليه فكيف يكون فيه حكم ؟

فان قيل ما لم يكن عليه دليل قاطع عليه أدلة ظنية . قلنا : قد بيّنا أن تسمية الامارات أدلة مجاز ، فان الامارات لا توجب الظن لذاتها ، بل تختلف بالاضافة .

فان قيل : نحن لا ننكر أن ما لم يرد فيه نطق ولا دليل قاطع فليس فيه حكم نازل موضوع ، لكن نعني بالأشبه الحكم الذي كان الله تعالى ينزله لو أنزله ، وربما كان الشارع يقوله لو روجع في تلك المسألة . قلنا : هذا هو الحكم بالقوة ، وقبل نزوله ليس حكماً . فقد ظهر أنه لا حكم ، ومن أخطأ لم يخطىء الحكم ، بل أخطأ ما سيصير حكماً لو جرى في تقدير الله انزاله .

مسألة

اذا تعارض دليلان عند المجتهد وعجز عن الترجيح ولم يجد دليلا من موضع آخر ، فالذين ذهبوا الى أن المصيب واحد يقولون : هذا يعجز

المجتهد ، فيلزم التوقف أو الأخذ بالأحوط أو تقليد مجتهد آخر عثر على الترجيح ، وأما المصوبة فمنهم من قال : يتوقف ، لأنه متعبد باتباع غالب الظن ولم يغلب عليه ظن شيء ، وهذا هو الأسلم الأسهل ، وقال القاضي يتخير ، لأنه تعارض عنده دليلان ، وليس أحدهما أولى من الآخر ، فيعمل بأيهما شاء •

فان قيل : التخيير جمع بين النقيضين ، فهو محال • قلنا : المحال ما لو صرح به الشرع لم يعقل ، ولو قال الشارع : من دخل الكعبة فله أن يستقبل أي جدار أراد كان معقولا ، لأنه كيفما فعل فهو مستقبل شيئاً من الكعبة •

فان قيل : التخيير بين التحريم ونقيضه يرفع التحريم ، والتخيير بين الواجب وتركه يرفع الوجوب ، والجمع بين أختين مملوكتين اما أن يحرم أو لا يحرم ، فان قلنا : بهما جميعاً فيتناقض • قلنا : يحتمل أن يرجح عند تعارض الدليل الموجب والمسقط الى القول بالتساقط ، ويطلب الدليل من موضع آخر ، ويخص وجه التخيير بما لو ورد الشرع فيه بالتخيير لم يتناقض مما يضاهي مسألة بنات اللبون والحقاق ، فيحصل في تعارض الدليلين ثلاثة أوجه :

وجه في التساقط ووجه في التخيير ووجه في التفصيل ، وفصل بين ما يمكن التخيير فيه من الواجبات اذ يمكن التخيير فيها وبين ما يتعارض فيه الموجب والمبيح أو المحرم والمبيح ، فلا يمكن التخيير فيه فيرجع الى التساقط ، وان أردنا الاصرار على وجوب التخيير مطلقاً فله وجه أيضاً ، وهو أن نقول : انما يناقض الوجوب جواز الترك مطلقاً ، أما جوازه بشرط فلا ، بدليل أن الحج واجب على التراخي ، واذا أخر ثم مات قبل الأداء لم يلق الله عاصياً عندنا اذا أخر مع العزم على الامتثال ، فجواز تركه بشرط العزم لا ينافي الوجوب ، وأما اذا تعارض الموجب والمحرّم فيتولد

منه التخيير المطلق ، فاذاً مهما تعارض دليلان في واجبين تخير بينهما ، أو دليل الوجوب والاباحة تخير ، بشرط قصد العمل بموجب الدليل المبيح ، أو الموجب والمحرم حصل التخيير المطلق أيضاً •

فان قيل : تعارض دليلين من غير ترجيح محال ، وانما يخفى الترجيح على المجتهد • قلنا : وبم عرفتم استحالة ذلك ؟ فكما تعارض موجب بنات اللبون والحقاق يتعارض استصحابان وشبهان ومصلحتان وينتفي الترجيح في علم الله تعالى •

فان قيل : فما معنى قول الشافعي : المسألة على قولين ؟ قلنا : هو التخيير في بعض المواضع والتردد في بعض المواضع ، كتردده في ان البسملة هل هي آية في أول كل سورة •

فان قيل : فمذهب التخيير يفضي الى محال ، وهو أن يخير الحاكم المتخاصمين في شفعة الجوار أو استغراق الجد للميراث أو المقاسمة ، لأن حكم الله الخيرة ، وكذلك يخير المفتي العامي ، وكذلك يحكم لزيد بشفعة الجوار ولعمرو بنقيضه ، ويوم السبت باستغراق الجد لميراث ، ويوم الأحد بالمقاسمة ، بل تثبت الشفعة يوم الأحد وتسترد يوم الاثنين بالرأي الآخر • قلنا : لا تخيير للمتخاصمين بين النقيضين ، لأن الحاكم يلزمه أن يفصل الخصومة بأي رأي أراد ، أمّا الرجوع فغير جائز لمصلحة الحكم أيضاً ، فانه لو تغير اجتهاده عندكم تغير فتواه ، ولا ينقض الحكم السابق للمصلحة ، أما قضائه يوم الأحد بخلاف قضائه يوم السبت فما قولكم فيه لو تغير اجتهاده ؟ أليس ذلك جائزاً ؟ فكذلك اذا اجتمع دليلان عليه عندنا • وعلى الجملة يجوز أن يغاير أمر الحكم أمر الفتوى لمصلحة الحكم ، كما لو تغير الاجتهاد ، فانه لا ينقض الحكم الماضي ويحكم في المستقبل بالاجتهاد الثاني ، وكذلك المجتهد في القبلة اذا تعارض عنده دليلان في جهتين والصلاة لا تقبل التأخير ولا مجتهد يُقَلِّدُ ، فهل له سبيل الا أن يتخير احدى الجهتين ؟ فهذه أمور لو وقع التصريح بها من

الشارع كان مقبولا ومعقولا .

مسألة

في نقض الاجتهاد . المجتهد اذا أداه اجتهاده الى أن الخلع فسخ فنكح امرأة خالعها ثلاثاً ثم تغير اجتهاده لم يفرق بين الزوجين ولم ينقض اجتهاده السابق لمصلحة الحكم ، فانه لو نقض الاجتهاد بالاجتهاد لنقض النقض أيضاً ولتسلسل ، فاضطربت الأحكام ولم يوثق بها ، أما اذا نكح المقلد بفتوى مضت وأمسك زوجته بعد دور الطلاق ، وقد نجز الطلاق بعد الدور ثم تغير اجتهاد المفتي ، فهل على المقلد تسريح زوجته ؟ هذا ربما يتردد فيه . والصحيح أنه يجب تسريحها ، كما لو تغير اجتهاد مقلده عن القبلة في أثناء الصلاة فانه يتحول الى الجهة الأخرى ، كما لو تغير اجتهاده في نفسه ، وانما حكم الحاكم هو الذي لا ينقض ، ولكن بشرط أن لا يخالف نصاً ولا دليلا قاطعاً ، فان أخطأ النص نقضنا حكمه ، وكذلك اذا تنبهنا لأمر معقول في تحقيق مناط الحكم أو تنقيحه ، بحيث يعلم أنه لو تنبه له لعلم قطعاً بطلان حكمه ، فينقض حكمه .

فان قيل : قد ذكرتم أن مخالف النص مصيب اذا لم يقصر ، لأن ذلك حكم الله تعالى عليه بحسب حاله ، فلم ينقض حكمه ؟ قلنا : نعم هو مصيب ، بشرط دوام الجهل ، كمن ظن أنه متطهر ، فحكم الله عليه وجوب الصلاة ، ولو علم أنه محدث فحكم الله عليه تحريم الصلاة مع الحدث ، لكن عند الجهل الصلاة واجبة عليه وجوباً ناجزاً ، وهي حرام عليه بالقوة ــ أي هي بصدد أن تحرم عليه لو علم أنه محدث ، فمهما علم لزمه تدارك ما مضى وكان ذلك صلاة بشرط دوام الجهل ، وكذلك مهما بلغ المجتهد النص نقض حكمه الواقع ، فكذلك الحاكم الآخر العالم بالنص ينقض حكمه .

فان قيل : فلو خالف الحاكم قياساً جلياً هل ينقض حكمه ؟

قلنا : قال الفقهاء ينقض ، فان أرادوا به ما هو في معنى الأصل مما يقطع به فهو صحيح ، وان أرادوا به قياساً مظنوناً مع كونه جلياً فلا وجه له ، اذ لا فرق بين ظن وظن ،فاذا انتفى القاطع فالظن يختلف بالاضافة ، وما يختلف بها فلا سبيل الى نقضه •

فان قيل : فمن حكم على خلاف خبر الواحد أو بمجرد صيغة الأمر أو حكم في الفساد بمجرد النهي فهل ينقض حكمه ، وقد قطعتم بصحة خبر الواحد ، وأن صيغة الأمر لا تدل على الوجوب ، والنهي لا يدل بمجرده على الفساد ؟ قلنا : مهما كانت المسألة ظنية فلا ينقض الحكم ، لأنّا لا ندري أنه حكم لرده خبر الواحد ، فلا ينبغي أن ينقض ، لأنه ليس لله في المسألة الظنية حكم معين • وعلى الجملة الحكم في مسألة فيها خبر واحد على خلاف الخبر ليس حكماً برد الخبر مطلقاً ، وانما المقطوع به كون الخبر حجة على الجملة ، أما آحاد المسائل فلا يقطع فيها بحكم •

فان قيل : فان حكم بخلاف اجتهاده لكن وافق مجتهداً آخر وقلّده ، فهل ينقض حكمه ؟ ولو حكم حاكم مقلد بخلاف مذهب امامه ، فهل ينقض ؟ قلنا : هذا في حق المجتهد لا يعرف يقيناً ، بل يحتمل تغير اجتهاده ، وأما المقلد فلا يصح حكمه عند الشافعي ، ونحن وان حكمنا بتنفيذ حكم المقلدين في زماننا لضرورة الوقت ، فان قضينا بأنه لا يجوز للمقلد أن يتبع أي مفت شاء عليه ، عليه اتباع إمامه الذي هو أحق بالصواب في ظنه ، فينبغي أن ينقض حكمه • ولو جوزنا ذلك ، فاذا وافق مذهب ذي مذهب الاجتهاد فلا ينقض • وهذه مسائل فقهية وليست من الأصول •

مسألة

في وجوب الاجتهاد على المجتهد وتحريم التقليد عليه • وكلامنا في مجتهد لو بحث عن مسألة ونظر في الأدلة لاستقل بها ولا يفتقر الى تعلم علم من غيره ، فهذا هو المجتهد • واختلف في أنه هل يجب عليه الاجتهاد أم يجوز أن يقلّد غيره ؟

ذهب أكثرون من أهل العراق الى جواز تقليد العالم في ما يفتي وفي ما يخصه ، وقال قوم : يجوز في ما يخصه دون ما يفتي ، وخصص قوم ما يفوت وقته لو اشتغل بالاجتهاد ، واختار القاضي منع تقليد العالِم ، وهو الأظهر عندنا ، والمسألة ظنية اجتهادية ، والذي يدل عليه أن التقليد حكم شرعي لا يثبت الا بنص أو قياس على منصوص ، ولا نص ولا منصوص الا العامي والمجتهد ، اذ للمجتهد أن يأخذ بنظر نفسه وان لم يتحقق ، وللعامي أن يأخذ بقوله ، أما المجتهد انما يجوز له الحكم بظنه ، لعجزه عن العلم ، فالضرورة دعت اليه في كل مسألة ليس فيها دليل قاطع ، أما العامي فانما جوّز له تقليد غيره للعجز عن تحصيل العلم والظن بنفسه ، والمجتهد غير عاجز ، فينبغي أن يطلب الحق بنفسه .

فان قيل : ليس يقدر الا على تحصيل ظن ، وظنُّ غيره كظنه لا سيما وقد صوّبتم كل مجتهد . قلنا : مع هذا اذا حصل ظنه لم يجز له اتباع ظن غيره ، فكان ظنه أصلا ، وظن غيره بدلا .

فان قيل : هناك عمومات تشمل العامي والعالِم ، كقوله تعالى : (فاسئلوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون)[1] وما أراد من لا تعلم شيئاً ، بل من لا تعلم تلك المسألة ، وكذلك قوله تعالى : (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم)[2] وهم العلماء . قلنا : أما الآية الأولى فلا حجة فيها من وجهين :

(احدهما) :

ان المراد بها أمر العوام بسؤال العلماء .

(الثاني) :

ان معناه سلوا لتعلموا ـ أي سلوا عن الدليل لتحصيل العلم ـ . وأما أولي الأمر ، فانما أراد بهم الولاة ، اذ أوجب طاعتهم كطاعة الله

(١) سورة الانبياء آية (٧) .
(٢) سورة النساء آية (٥٩) .

ورسوله ، ولا يجب على المجتهد اتباع المجتهد . فان كان المراد بأولي الأمر الولاة فالطاعة على الرعيّة ، وان كانوا هم العلماء فالطاعة على العوام ، ولا نفهم غير ذلك . ثم نقول : يعارض هذه العمومات عمومات أقوى منها يمكن التمسك بها ابتداء في المسألة كقوله تعالى : (فاعتبروا يا أُولي الأبصار)(١) وقوله تعالى : (لعلمه الذين يستنبطونه منهم)(٢) وقوله تعالى : (وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله)(٣) فهذا كله أمر بالتدبر والاستنباط والاعتبار وليس خطاباً مع العوام ، فلم يبق الا العلماء ، والمقلّد تارك للتدبر والاعتبار والاستنباط ، وكذلك قوله تعالى : (واتبعوا أحْسَنَ ما أنزل اليكم من ربكم)(٤) وهذا بظاهره يوجب الرجوع الى الكتاب فقط ، لكن دل الكتاب على اتباع السُنَّة ، والسُنَّة على الاجماع ، والاجماع على القياس ، وصار جميع ذلك منزلا فهو المتبع دون أقوال العباد . فهذه ظواهر قوية ، والمسألة ظنية يقوى فيها التمسك بأمثالها ، ويعتضد ذلك بفعل الصحابة ، فانهم تشاوروا في ميراث الجد والعول والمفوضة وغيرها وحكم كل واحد منهم بظن نفسه ولم يقلّد غيره .

فان قيل : لم ينقل عن أهل الشورى الستّة نظر في الأحكام مع ظهور الخلاف ، والأظهر أنهم أخذوا بقول غيرهم . قلنا : كانوا لا يفتون اكتفاء بمن عداهم في الفتوى ، أما عملهم في حق أنفسهم فلم يكن الا ما سمعوه من النبي صلى الله عليه وسلم والكتاب وعرفوه ، فان وقعت واقعة لم يعرفوا دليلها شاوروا غيرهم بتعرّف الدليل لا للتقليد .

---

(١) سورة الحشر آية (٢) .
(٢) سورة النساء آية (٨٢) .
(٣) سورة الشورى آية (١٠) .
(٤) سورة الزمر آية (٥٥) .

فان قيل : فما تقولون في تقليد الأعلم ؟ قلنا : الواجب أن ينظر أو لا ، فان غلب على ظنه ما وافق الأعلم فذاك ، وان غلب على ظنه خلافه فما ينفع كونه أعلم وقد صار رأيه مزيّفاً عنده ، والخطأ جائز على الأعلم ، وظنه أقوى في نفسه من ظن غيره ، وله أن يأخذ بظن نفسه وفاقاً ولم يلزمه تقليده لكونه أعلم ، فينبغي أن لا يجوز تقليده . ويدل عليه اجماع الصحابة رضي الله عنهم على تسويغ الخلاف من أحداث الصحابة لأكابرهم .

فان قيل : فهل من فرق بين ما يخصه وما يفتي به ؟ قلنا : يجوز له أن ينقل للمستفتي مذهب الشافعي وأبي حنيفة لكن لا يفتي من يستفتيه بتقليد غيره ، اذ لو جاز ذلك لجاز الفتوى للعوام ، وأما ما يخصه اذا ضاق الوقت وكان فيه تفويت ، فهل يلحقه بالعاجز ؟ فيه نظر فقهي كما ذكرناه والله أعلم .

الفن الثاني

في التقليد والاستفتاء وحكم العوام فيه

وفيه مسائل :

مسألة

التقليد قبول القول بلا حجة وليس طريقاً الى العلم مطلقاً . وذهب الحشوية والتعليمية الى أنه طريق الى الحق ، وأنه هو الواجب وأن النظر حرام .

ويدل على فساد مذهبهم مسالك :

(الاول) :

ان صدق المعلم لا يعلم ضرورة ، فلا بد من دليل ، ودليل الصدق المعجزة ، فيعلم صدق الرسول بمعجزته ، وصدق كلام الله بأخبار

الرسول عن صدقه ، وصدق أهل الاجماع بأخبار الرسول عن عصمتهم ، ويجب على القاضي الحكم بقول العدول ، لا بمعنى اعتقاد صدقهم ، لكن من حيث دل السمع على تعبّد القضاة باتباع غلبة الظن ، صدق الشاهد أم كذب . ويجب على العامي اتباع المفتى ، اذ دل الاجماع على أن فرض العوام اتباع ذلك ، صدق المفتي أم كذب أصاب أم أخطأ . فنقول : قول المفتي والشاهد لزم بحجة الاجماع ، فهو قبول قول بحجة ، فلم يكن تقليداً ، فانا نعني بالتقليد قبول قول بلا حجة ، فحيث لم تقم حجة ولم يعلم الصدق بضرورة ولا بدليل ، فالاتباع فيه اعتماد على الجهل .

« الثاني » :

أن نقول : أتحيلون الخطأ على مقلّدكم أم تجوّزونه ؟ فان جوّزتموه فانكم شاكّون في صحة مذهبكم ، وان أحلتموه فبم عرفتم استحالته ؟ أبضرورة أم بنظر أو تقليد ؟ ولا ضرورة ولا دليل ، فان قلّدتموه في قوله ان مذهبه حق فبم عرفتم صدقه في تصديق نفسه ؟ وان قلّدتم فيه غيره فبم عرفتم صدق المُقلَّدِ الآخر ؟ وان عوّلتم على سكون النفس الى قوله فبم تفرّقون بين سكون نفوسكم وسكون نفوس النصارى واليهود ؟ وبم تفرّقون بين قول مُقلَّدِكم : اني صادق مُحِق ، وبين قول مخالفكم ؟ ويقال لهم أيضاً في ايجاب التقليد : هل تعلمون وجوب التقليد أم لا ؟ فا لم تعلموه فَلِمَ قلّدتم وان علمتم ؟ فبضرورة أم بنظر أو تقليد ؟ ويعود عليهم السؤال في التقليد ، ولا سبيل لهم الى النظر والدليل ، فلا يبقى الا ايجاب التقليد بالتحكم .

فان قيل : عرفنا صحته بأنه مذهب للأكثرين ، فهو أولى بالاتباع . قلنا : وبم أنكرتم على من يقول الحق دقيق غامض لا يدركه الا الأقلّون ، لاحتياجه الى شروط كثيرة من الممارسة والتفرغ للنظر ، ويدل عليه أنه عليه السلام كان محقّاً في ابتداء أمره وهو في شرذمة يسيرة على خلاف الأكثرين ، وقد قال تعالى : (وان تطع أكثر من في الأرض

يضلوك عن سبيل الله)[1] كيف وعدد الكفار في زماننا أكثر ، ثم يلزمكم أن تتوقفوا حتى تدوروا في جميع أنحاء العالم وتعدوا المخالفين ، فان ساووهم توقفوا ، وان غلبوا رجحوا ، كيف وهو على خلاف نص القرآن ؟ قال تعالى : (وقليل من عبادي الشكور)[2] ، (ولكن أكثرهم لا يعلمون)[3] .

فان قيل : فقد قال عليه السلام : (عليكم بالسواد الأعظم)[4] ، (ومن سره أن يسكن بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة والشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد)[5] قلنا : أولا بم عرفتم صحة هذه الأخبار وليست متواترة ؟ فان كان عن تقليد فبم تتميزون عن مقلد اعتقد فسادها ؟ ثم لو صح ، فمتبع السواد الأعظم ليس بمقلد ، بل علم بقول الرسول وجوب

---

(١) سورة الانعام آية (١١٦) .

(٢) سورة سبأ آية (١٣) .

(٣) سورة يونس آية (٥٥) .

(٤) تقدم ذكره .

(٥) رواه الامام احمد بلفظ (... فمن اراد بحبحة الجنة فليلزم الجماعة ، فان الشيطان مع الواحد وهو مع الاثنين أبعد ، لا يخلون رجل بامرأة فان الشيطان ثالثهما ، ومن سرته حسنته وساءته سيئته فهو مؤمن) . ج ١/١٨ . ورجاله ثقات .

ورواه من طريق آخر عن جرير عن عبدالملك بن عمير عن جابر بن سمرة قال : خطب عمر الناس بالجابية فقال : ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قام في مثل مقامي هذا فقال : (احسنوا الى اصحابي ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ... فمن أحب ان ينال بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فان الشيطان مع الواحد وهو مع الاثنين أبعد ...) ج ٢٦/١ . وجرير هو ابن عبدالحميد وهو ثقة قال ابن ابي حاتم سألت أبي ... قال : نعم هو ثقة . قال اللالكائي مجمع على ثقته . ج٢/٧٥ ، ٧٦ - واما انه اختلط في آخر عمره فليس بصحيح وانما هو جرير بن حازم ج ٢/٧٧ . واما عبدالملك بن عمير فقد تكلموا فيه من جهة حفظه . وقد ذكره ابن حبان في الثقات . قال ابن معين : ثقة الا انه اخطأ في حديث او حديثين . وانظر ج ٤١١/٦ وما بعدها تهذيب التهذيب .

اتباعه ، وذلك قبول قول بحجة وليس بتقليد • ثم المراد بهذه الأخبار النهي عن الخروج عن موافقة الامام ، أو الاجماع ، ولهم شبه :

(الاولى) :

قولهم : ان الناظر متورط في شبهات ، وقد كثر ضلال النظار ، فترك الخطر وطلب السلامة أولى • قلنا : وقد كثر ضلال المقلدين من اليهود والنصارى ، فبم تفرقون بين تقليدكم وتقليد سائر الكفار • ثم نقول : اذا وجبت المعرفة كان التقليد جهلا وضلالا ، فكأنكم حملتم هذا خوفاً من الوقوع في الشبهة ، كمن يقتل نفسه عطشاً وجوعاً خيفة من أن يغص بلقمة أو يشرق بشربة لو أكل وشرب •

(الشبهة الثانية) :

تمسكهم بقوله تعالى : (ما يجادل في آيات الله الا الذين كفروا)[١] وانه نهى عن الجدال في القدر والنظر بفتح باب الجدل • قلنا : نهى عن الجدال بالباطل ، كما قال تعالى : (وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق)[٢] بدليل قوله : (وجادلهم بالتي هي أحسن)[٣] فأما القدر فنهاهم عن الجدال فيه ، أما لأنه كان قد وقفهم على الحق بالنص ، فمنعهم عن المماراة فيه ، أو كان في بدء الاسلام ، فاحترز عن أن يسممه المخالف فيقول : هؤلاء بعد لم يستقرَّ قَدَمُهم في الدين ، أو لأنهم كانوا مدفوعين الى الجهاد الذي هو أهم عندهم • ثم انَّا نعارضهم بنحو قوله تعالى : (ولا تقف ما ليس لك به علم)[٤] فانه نهى عن التقليد وأمر بالعلم ، ولذلك عظم شان العلماء ، وقال : (يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أُوتوا العلم درجات)[٥] ، وقال صلى الله عليه وسلم : (يحمل هذا

---

(١) سورة غافر آية (٤) •
(٢) سورة غافر آية (٥) •
(٣) سورة النحل آية (١٢٥) •
(٤) سورة الاسراء آية (٣٦) •
(٥) سورة المجادلة آية (١١) •

العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وتأويل الجاهلين)[١]
ولا يحصل هذا بالتقليد ، بل بالعلم •

مسألة

يجب على العامي الاستفتاء واتباع العلماء ، وقال قوم من القدرية : يلزمهم النظر في الدليل واتباع الامام المعصوم • وهذا باطل بمسلكين :

(احدهما) :

اجماع الصحابة ، فانهم كانوا يفتون العوام ولا يأمرونهم بنيل درجة الاجتهاد ، وذلك معلوم على الضرورة والتواتر من علمائهم وعوامهم • فان قال قائل من الامامية : كان الواجب عليهم اتباع عليّ لعصمته وكان عليّ لا ينكر عليهم تقية وخوفاً من الفتنة • قلنا : هذا كلام جاهل سدّ على نفسه باب الاعتماد على قول علي وغيره من الأئمة في حال ولايته الى آخر عمره ، فانه لم يزل في اضطراب من أمره ، فلعل جميع ما قاله خالف فيه الحق خوفاً وتقية •

(الثاني) :

أن الاجماع منعقد على أن العامي مكلف بالأحكام وتكليفه طلب رتبة الاجتهاد محال ، واذا استحال هذا لم يبق الا سؤال العلماء •

فان قيل : فقد أبطلتم التقليد ، وهذا عين التقليد • قلنا : التقليد قبول قول بلا حجة ، وهؤلاء وجب عليهم ما أفتى به المفتي بدليل الاجماع ، كما وجب على الحاكم قبول قول الشهود ووجب علينا قبول خبر الواحد عند ظن الصدق ، والظن معلوم ، ووجوب الحكم عند الظن معلوم بدليل سمعي قاطع ، فهذا الحكم قاطع والتقليد جهل •

فان قيل : فقد رفعتم التقليد ، وقد أثبته الشافعي رحمه الله في قوله ، ولا يحل تقليد أحد سوى النبي صلى الله عليه وسلم • قلنا : قد صرح

---

(١)

بابطال التقليد رأساً ، الا ما استثني ، فظهر أنه لم يجعل الاستفتاء وقبول خبر الواحد وشهادة العدول تقليداً • نعم يجوز تسمية قبول قول الرسول تقليداً توسعاً ، واستثنائه من غير جنسه • ووجه التجويز أن قبول قوله وان كان لحجة دلت على صدقه جملة فلا تطلب منه حجة على عين تلك المسألة ، فكأنه تصديق بغير حجة خاصة ، ويجوز أن يسمى ذلك تقليداً مجازاً •

مسألة

لا يستفتي العامي الا من عرفه بالعلم والعدالة ، وان سأل من لا يعرف جهله ، فقد قال قوم : يجوز •

وهذا فاسد ، لأن من وجب عليه قبول قول غيره يلزمه معرفة حاله •

فان قيل : اذا لم يعرف عدالة المفتي هل يلزمه البحث ؟ ان قلتم : نعم ، فقد خالفتم العادة ، لأن من دخل بلدة يسأل عالمها ولا يطلب حجة على عدالته ، وان جوّزتم مع الجهل فكذلك في العلم • قلنا : من عرفه بالفسق فلا يسأله ، ومن عرفه بالعدالة فيسأله ، ومن لم يعرف حاله فيحتمل أن يقال : لا يهجم ، بل يسأل عن عدالته أولا ، فانه لا يأمن كذبه • ويحتمل أن يقال : ظاهر حال العالِم العدالة ، لا سيما اذا اشتهر بالفتوى •

فان قيل : فان وجب السؤال لمعرفة عدالته أو علمه فيفتقر الى التواتر أم لا ؟ قيل : يحتمل أن يقال ذلك فان ذلك ممكن ، ويحتمل أن يقال : يكفي غالب الظن الحاصل بقول عدل أو عدلين •

مسألة

اذا لم يكن في البلدة الا مفت واحد وجب على العامي مراجعته ، وان كانوا جماعة فله أن يسأل من شاء ، ولا يلزمه مراجعة الأعلم • وقال

قوم : تجب مراجعة الأفضل ، فان استووا تخير بينهم . وهـذا يخالف اجماع الصحابة ، إذ لم يحجر الفاضل على المفضول الفتوى ، بل لا تجب الا مراجعة من عرفه بالعلم والعدالة ، وقد عرف كلهم بذلك . نعم اذا اختلف عليه مفتيان في حكم ، فان تساويا راجعهما مرة أخرى ، وقال : تناقض فتواكما وتساويتما عندي ، فما الذي يلزمني ؟ فان خيّراه تخير ، وان اتفق على الأمر بالاحتياط أو الميل الى جانب معين فعل ، وان أصرّا على الخلاف لم يبق الا التخيير ، أما اذا كان أحدهما أعلم في اعتقاده فاختار القاضي أنه يتخيّر أيضاً .

والأولى عندي أنه يلزمه اتباع الأعلم في اعتقاده .

فان قيل : المجتهد لا يجوز له أن يتبع ظنه قبل أن يعلم طرق الاستدلال ، فعليه الحكم بالراجح ، وأما العامي فيحكم بالوهم ويغتر بالظواهر ، فان جاز أن يحكم بغير بصيرة فلينظر في نفس المسألة وليحكم بما يظنه . قلنا : هذا سؤال واقع ، لكنا نقول : من مرض له طفل وهو ليس بطبيب فسقاه دواء برأيه كان متعدياً مقصراً ، ولو راجع طبيباً لم يكن مقصراً ، فان كان في البلد طبيبان فاختلفا في الدواء فخالف الأفضل ، عُدّ مقصّراً . ويعلم أفضلهما بالتواتر وباذعان المفضول له وبامارات تفيد غلبة الظن ، فكذلك في حق العلماء يعلم الأفضل بالتسامع وبالقرائن ، والعامي أهل لذلك ، فلا ينبغي أن يخالف الظن بالتشهي . فهذا هو الأصح عندنا والله أعلم .

الفن الثالث

في الترجيح وكيفية تصرف المجتهد عند تعارض الأدلة

ويشتمل على ثلاث مقدمات وبابين وخاتمة :

« أما المقدمة الاولى » :

ففي بيان ترتيب الأدلة .

فنقول : يجب على المجتهد أن ينظر الى النفي الأصلي قبل ورود الشرع ، ثم يبحث عن الأدلة السَّمعية المغيِّرة ، فينظر أولا في الاجماع ، فان وجده في المسألة ترك النظر في الكتاب والسُنَّة ، لقبولهما النسخ دونه ، فالاجماع على ما فيهما دليل قاطع عليه ، ثم ينظر في الكتاب والسُنَّة المتواترة ، وهما على رتبة ، لأن كلاً يفيد العِلم القاطع ، ولا يتصور التعارض في القطعيات السمعية الا بأن يكون أحدهما ناسخاً ، ثم ينظر في عمومات الكتاب وظواهره ، ثم في مخصصات العموم من أخبار الآحاد ومن الأقيسة ، فان عارض قياس أو خبر واحد عموماً فقد ذكرنا المقدم منها ، فان لم يجد نصاً ولا ظاهراً نظر الى قياس النصوص ، فان تعارض قياسان أو خبران طلب الترجيح كما سنذكره ، فان تساويا عنده توقف على رأي وتخير على آخر كما سبق .

« المقدمة الثانية » :

يجري الترجيح بين الظنين لتفاوت الظنون في القوة دون المعلومين لعدم تفاوت العلوم فيها ، ولذلك اذا تعارض نصَّان قاطعان فلا سبيل الى الترجيح ، بل ان كانا متواترين وعلم المتأخر فهو ناسخ ، أو كانا خبراً لآحاد وعرفنا التاريخ حكمنا بالمتأخر ، والا فصدق الراوي مظنون ، فنقدم الأقوى في نفوسنا . وكما لا يجوز التعارض والترجيح بين نصَّين قاطعين لا يجوز بين علتين قطعيتين ، لأدائه الى المحال ، دون العلتين المظنونتين ، لاختلاف الظنون بالاضافة ، فلا تجتمع في حق مجتهد واحد ، فان تقاوم ظنان أوجبنا التوقف على رأي والتخير على آخر .

فان قيل : فهل يجوز أن يجتمع علم وظن ؟ قلنا : لا ، فان أثر الظن يمحى بالعلم ، فلا يؤثر معه .

« المقدمة الثالثة » :

في دليل وجوب الترجيح . فان قال قائل : لِمَ رجحتم أحد الظنّين ، وكل ظن لو انفرد بنفسه لوجب اتباعه ؟ وهلا قضيتم بالتخيير أو التوقف . قلنا : كان يجوز أن يرد التعبد بالتسوية بين ظنين وان تفاوتا ، لكن الاجماع دل على خلافه على ما علم من السلف في تقديم بعض الأخبار على بعض لقوة الظن بسبب علم الرواة وكثرتهم وعدالتهم وعلو منصبهم ، وكذلك اذا غلب على الظن كون الفرع أشبه بأحد الأصلين وجب اتباعه بالاجماع .

فان قيل : فَلِمَ لم تُرجِّحوا في الشهادة بالكثرة وقوة غلبة الظن ، بل يقضي بالتعارض عند تناقض البينتين . قلنا : لأن أهل الاجماع لم يرجحوا في الشهادة ، وقد رجحوا في الرواية ، وسببه أن باب الشهادة مبني على التعبد ، حتى لو أتى عشرة بلفظ الأخبار دون الشهادة لم تقبل .

الباب الأول

في ما ترجح به الأخبار

اعلم أن التعارض هو التناقض ، فان كان في خبرين فأحدهما كذب ، والكذب على الشارع محال ، أو في حكمين من أمر ونهي فالجمع تكليف محال ، فأما أن يكون أحدهما كذباً أو متأخِّراً ناسخاً ، أو يجمع بينهما بالتنزيل على حالتين ، وان عجزنا عن الجمع وعن معرفة المتقدم والمتأخر رجَّحنا وأخذنا بالأقوى ، وتقوِّي الخبر بصدق الراوي وصحته وتضعيفه أما باضطراب في متنه أو بضعف في سنده أو بخارج عنهما •

أمَّا ما يتعلَّق بالسَّند والمتن فسبعة عشر :

(الاول) :

سلامة متن أحدهما عن الاختلاف والاضطراب دون الآخر ، فسلامته مرجحة ، فان انضاف الى اضطراب اللفظ اضطراب المعنى كان أبعد عن أن يكون قول الرسول صلى الله عليه وسلم •

فان قيل : فيجب أن يكون رواية الزيادة في متن الحديث اضطراباً يوجب اطراحه • قلنا : لا يجب ، لأنها في معنى خبر منفصل ، الا أن يعرف محدِّث بكثرة الانفراد بالرواية عن الحفاظ ، فيجوز تقديم خبر غيره عن خبره •

(الثاني) :

اضطراب السند ، بأن يكون في أحدهما ذكر رجال تلتبس أسمائهم وصفاتهم بأسماء قوم ضعفاء وصفاتهم بحيث يعسر التمييز •

(الثالث) :

أن يروى أحد الخبرين في تضاعيف قصة مشهورة بين أهل النقل ، والخبر المعارض له انفرد به الراوي ، لا في جملة القصة ، فما روي في الجماعة أقوى مما يرويه الواحد عارياً عنها •

(الرابع) :

أن يكون راويه معروفاً بزيادة التيقظ وقلّة الغلط .

(الخامس) :

أن يقول أحدهما سمعنا النبي صلى الله عليه وسلم والآخر كتب الي بكذا .

(السادس) :

أن يتطرق الخلاف الى أحد الخبرين أنه موقوف على الراوي أو مرفوع ، فالمتفق على كونه مرفوعاً أولى .

(السابع) :

أن يكون منسوباً اليه نصاً وقولا ، والآخر ينسب اليه اجتهاداً .

(الثامن) :

أن يروى أحد الخبرين عمّن تعارضت الرواية عنه ، فنقل عنه أيضاً .

(التاسع) :

أن يكون الراوي صاحب الواقعة ، فهو أولى بالمعرفة من الأجنبي .

(العاشر) :

أن يكون أحد الراويين أعدل وأوثق وأضبط .

(الحادي عشر) :

أن يكون أحدهما على وفق عمل أهل المدينة ، فهو أقوى ، لأن ما رآه مالك رحمه الله حجة واجماعاًان لم يصلح حجة فيصلح للترجيح .

« الثاني عشر » :

أن يوافق أحد الخبرين مرسل غيره ، فيرجّح به من يرجّح بكثرة الرواة .

« الثالث عشر » :

أن تعمل الأمة بموجب أحد الخبرين .

« الرابع عشر » :

أن يشهد القرآن أو الاجماع أو النص المتواتر أو دليل العقل لوجوب العمل على وفق الخبر ، فيرجح به .

فان قيل : ذلك قاطع في تصديقه . قلنا : لا ، بل يتصور أن يكذب على النبي عليه السلام في ما يوافق القرآن والاجماع ، فيقول : سمعت ما لم يسمعه .

« الخامس عشر » :

أن يكون أحدهما أخصّ والآخر أعمّ ، فيقدم ما هو أخصّ بالمقصود ، كتقديم قوله : (الرِّقَةِ رُبْعُ العشر)[1] في ايجابه على الطفل والبالغ على قوله : (رُفع القلم عن ثلاثة)[2] .

---

(١) رواه الامام احمد بلفظ (.. وفي الرقة ربع العشور ..) ج ١٢/١ وهو جزء من حديث ابي بكر رضى الله عنه وقد تقدم .

(٢) رواه أبو داود ج ١٤٠/٤ والترمذي ج ٣١٧/٢ بهامش التحفة وابن ماجة ج ٦٥٩/١/٢٠٤٢ واحمد ج ١١٦/١ ، ١١٨ ، ١٤٠ ، ١٥٥ ، ١٥٨ . والحاكم ج ٣٨٩/٤ من طرق عن علي رضى الله عنه . قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : (رفع القلم عن ثلاثة ...) واللفظ للامام احمد .

ورووه من طرق اخرى عن عائشة رضى الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : (رفع القلم عن ثلاثة ...) . أبو داود ج ١٤٠/٤ والنسائي ج ١٥٦/٦ وابن ماجة ج ٦٥٨/١/٢٠٤١

(السادس عشر) :

أن يكون أحدهما مستقلا بالافادة ومعارضه لا يفيد الا بتقدير اضمارٍ أو حذفٍ .

(السابع عشر) :

أن يكون رواة أحد الخبرين أكثر .

وأمَّا الأمور الخارجة المرجِّحة فخمسة :

(الاول) :

كيفية استعمال الخبر في محل الخبر ، كقوله عليه السلام : (لا نكاح الا بولي)[1] مع قوله : (الأيِّم أحقّ بنفسها من وليّها)[2] لأنَّا نحمل ذلك على أنها أحق بنفسها في الاذن لا في العقد ، واللفظ يعم الاذنَ والعقد ، وهم يحملون خبرنا على الصغيرة أو الأَمة أو النكاح من غير كفوء . والخلاف واقع في الكبيرة ، وهم صرفوا خبرنا عن محل الخلاف ، ونحن استعملنا الخبرين في الكبيرة ، فتأويلنا أقرب ، فانه لا ينبو عنه اللفظ ، لاحتماله لهما . وأما تنزيل خبرنا على الصغيرة والأَمة فبعيد .

(الثاني) :

أن يكون أحد الخبرين يوجب غَضّاً من منصب الصحابة ، فيكون أضعف ، كما رووه من أمره صلى الله عليه وسلم الصحابة باعادة الوضوء عند القهقهةِ[3] ، فخبرنا وهو قوله : (كان يأمرنا اذا كنا مسافرين أن

والدارمي ج ١٧١/٢ . والامام احمد ج ١٤٤/٦ ـ وفي غيرها . ورواه البخاري معلقا . وقال علي رضي الله عنه : (ألم تعلم أن القلم رفع عن ثلاثة ..) . ج ٣٤٤/٩ ، ج ١٠٧/١٢ بهامش الفتح .

(١ ، ٢) تقدم ذكرهما .

(٣) روى هذا الحديث عن بعض من الصحابة : عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : (اذا قهقه اعاد الوضوء)

لا تنزع خفافنا الا من جنابة لا من بول أو غائط أو نوم)[1] وليس فيه القهقهة ، فهو أولى من خبرهم •

(الثالث) :

أن يكون أحد الخبرين متنازعاً في خصوصه والآخر متفق على تطرق الخصوص اليه ، فقد قال قوم : أنه يسقط الاحتجاج به ، فان لم يصح ذلك فيدل على ضعفه لا محالة •

(الرابع) :

أن يكون أحد الخبرين قد قصد به بيان الحكم المتنازع فيه دون الآخر ، كقوله : (أيما اهاب دبغ فقد طهر)[2] فدلالة عمومه على جلد ما لا يؤكل أقوى من دلالة نهيه صلى الله عليه وسلم عن افتراش جلود السبّاع ، لأنه ما سيق لبيان النجاسة والطهارة ، بل ربما نهى عن الافتراش للخيلاء أو لخاصيّة لا نعقلها •

سنن الدارقطني ج ١٦٤/١ • وفيه عبدالعزيز بن الحصين وهو ضعيف • قال البخاري : ليس بالقوي ، وقال ابن معين ضعيف ، وقال مسلم : ذاهب الحديث ، وقال ابن عدي : الضعف على رواياته بين • ج ٦٢٧/٢ ميزان الاعتدال • وعبدالكريم متروك • وروى أيضا عن ابى المليح ، وجابر وأنس وعمران بن حصين وروى من المراسيل عن أبي العالية ومعبد الجهني والنخعي والحسن ولا يخلو واحد من سندها من مقال • وانظر سنن الدارقطني ج ١٦١/١ وما بعدها • وروى الطبراني عن ابى موسى رضى الله عنه : قال الهيثمي: رجاله موثقون وفي بعضهم خلاف • ج ٨٢/٢ مجمع الزوائد •

قال الامام احمد : ليس في الضحك حديث صحيح ، وكذا قال الذهلي : لم يثبت في الضحك في الصلاة خبر • وحديث الاعمى مداره على ابي العالية وقد اضطرب عليه فيه • قال الحافظ ابن حجر وقد استوفى البيهقي الكلام عليه في الخلافيات ، وجمع ابو يعلى الخليلي طرقه في جزء مفرد • ج ١١٥/١ تلخيص الحبير •

---

(١)
(٢) تقدم ذكره •

« الخامس » :

أن يتضمن أحد الخبرين اثبات ما ظهر تأثيره في الحكم دون الآخر ، فتقدم رواية عائشة رضي الله عنها أن بريرة أعتقت تحت عبد على ما روى أنها أعتقت تحت حر ، لأن ضرر الرّق في الخيار قد ظهر أثره ، ولا يجري ذلك في الحر .

القول في ما يظن أنه ترجيح وليس بترجيح

وله أمثلة ستة :

« الاول » :

أن يعمل أحد الراويين بالخبر دون الآخر ، أو يعمل بعض الأمة أو بعض الائمة بموجب أحد الخبرين ، فلا يرجح به ، اذ لا يجب تقليدهم ، فالمعمول به ، وغير المعمول به واحد .

« الثاني » :

أن يكون أحدهما غريباً لا يشبه الأصول ، كحديث القهقهة وغرّة الجنين وضرب الدية على العاقلة وخبر نبيذ التمر ودفع القيمة في احدى عيني الفَرَس ، فهذه الأحاديث لو صحّت لا تؤخر عن معارضها الموافق للأصول ، لأن للشارع أن يتعبد بالغريب المألوف .

« الثالث » :

الخبر الذي يدرء الحدود لا يقدم على الموجب وان الحد يسقط بالشبهة .

« الرابع » :

اذا روي خبران من فعل النبي صلى الله عليه وسلم أحدهما مثبت والآخر ناف ، فلا يرجح أحدهما على الآخر ، لاحتمال وقوعهما في حالين ، فلا يكون بينهما تعارض .

(**الخامس**) :

خبر يتضمَّن العتق وآخر يتضمَّن نفيَه ، قال قوم من أهل العراق : المثبت للعتق أولى ، لغلبة العتق ، ولأنه لا يقبل النسخ •

وهذا ضعيف ، لأن هذا لا يوجب تفاوتاً في صدق الراوي وثبوت نقله •

(**السادس**) :

الخبر الحاظر لا يرجح على المبيح على ما ظنَّه قوم ، لأنهما حكمان شرعيان صدق الراوي فيهما على وتيرة واحدة •

الباب الثاني

في ترجيح العِلَلِ

ومَجامعُ ما يرجعُ اليه ترجيحها خمسة :

(الاول) :

ما يرجع الى قوة الأصل الذي انتزعت منه ، فان قوته تؤكد العلّة •

(الثاني) :

ما يرجع الى تقوية العلّة في ذاتها •

(الثالث) :

ما يرجع الى قوة الأصل اثبات العلّة من نص أو اجماع أو امارة •

(الرابع) :

ما يقوي حكم العلّة الثابت •

(الخامس) :

أن تتقوى بشهادة الأصول موافقتها لها •

القسم الأول عشرة

(الاول) :

أن تكون احدى العلّتين منتزعة من أصل معلوم استقراره في الشرع ضرورة ، والأخرى من أصل معلوم ، لكن بنظر ودليل ، فانهما وان كانا معلومين فجاحد الضروري يكفر وجاحد النظري لا يكفر ، فذلك أقوى •

فان قيل : أليس قد قدمتم أنه لا يقدم معلوم على معلوم ؟ قلنا : العلّتان مظنونتان ، وانما المعلوم أصلاهما ، والترجيح للعلّة المظنونة •

(الثاني) :

أن يكون أحد الأصلين محتملا للنسخ ، أو ذهب بعض العلماء الى نسخه ، فما سلم عن الاختلاف والاحتمال أقوى وأولى •

(الثالث) :

أن يثبت أصل احدى العلّتين بخبر الواحد والآخر بخبر متواتر وأمر مقطوع به •

(الرابع) :

أن يكون أحدهما ثابتاً بروايات كثيرة والآخر برواية واحدة ، فانه يرجح الأول عند من يترجح بكثرة الرواية •

(الخامس) :

أن يكون أحد الأصلين ثابتاً بعموم لم يدخله التخصيص ، فيقدم على ما ثبت بعموم دخله التخصيص لضعفه •

(السادس) :

أن يكون أحد الأصلين ثابتاً بصريح النّص والآخر ثبت بتقدير اضمار أو حذف دقيق ، فالنص الصريح أولى •

(السابع) :

أن يكون أحد الأصلين أصلا بنفسه والآخر فرعاً لأصل آخر ، فالفرع ضعيف عند من جوّز القياس عليه • والأظهر منع القياس عليه • وكذلك أصل ثبت بخبر الواحد أقوى من أصل ثبت بالقياس على خبر الواحد •

(الثامن) :

أن يكون أحد الأصلين مما اتفق القائسون على تعليله والآخر اختلفوا فيه ، فالمتفق على تعليله من القائسين وان لم يكونوا كل الأمة أقرب الى كونه معلوماً من المختلف فيه •

(التاسع) :

أن يكون دليل أحد الأصلين مكشوفاً معيناً والآخر أجمعوا على أنه ثابت بدليل وان لم يكن يقيناً ، فيقدم المكشوف ، لأنه يمكن معرفة رتبته وتقديمه على غيره •

(العاشر) :

أن يكون أحد الأصلين مغيِّراً للنفي الأصلي والآخر مقرراً ، فالمغيِّر أولى ، لأنه حكم شرعي وأصل سمعي ، والآخر نفي للحكم على الحقيقة •

القسم الثاني ما لا يرجع الى الأصل وترجع الى بقية الأقسام الأربعة ويرجع الى قريب من عشرين وجهاً

(الاول) :

أن تثبت احدى العلتين بنص قاطع ، وهذا قد أورد في الترجيح ، وهو ضعيف ، لأن الظن ينمحي في مقابلة القاطع ، فلا يبقى معه حتى يحتاج الى ترجيح •

(الثاني) :

أن تعتضد احدى العلتين بموافقة قول صحابي انتشر وسكت عنه الآخرون • وهذا على مذهب من لا يرى ذلك اجماعاً ، والا فيسقط الظن في مقابله •

(الثالث) :

أن تعتضد بقول صحابي وحده ولم ينتشر •

(الرابع) :

أن يترجح بموافقة خبر مرسل ، أو بخبر مردود عنده ، لكن قال به بعض العلماء •

(الخامس) :

أن تشهد الأصول بمثل حكم احدى العلّتين ـ أعني لجنسها لا لعينها ـ فانه ان شهدت لعينها كان قاطعاً دافعاً للظنون •

(السادس) :

أن يكون نفس وجود العلّة ضرورياً في أحدهما نظرياً في الآخر •

(السابع) :

الترجيح بما يعود الى التعلق بالعلم بالعلّة ، فاذا كان احدى العلّتين حكماً ، ككونه حراماً أو نجساً ، والأخرى حسيّاً ككونه قوياً أو مسكراً ، زعموا أن رد الحكم الى الحكم أولى •

(الثامن) :

أن تكون احدى العلّتين سبباً أو سبباً للسبب ، كما لو جعل الزنـا والسرقة علة للحد والقطع كان أولى من جعل أخـذ مال الغير على سبيل الخفية ، ومن جعل ايلاج الفرج في الفرج علّة حتى يتعدى الى النباش واللائط ، لأن تلك العلّة استندت الى الاسم الذي ظهر الحكم به • هذا اذا تساوت العلّتان من كل وجه ، أما اذا دل الدليل على أن الحكم غير منوط بالسبب الظاهر ، بل بمعنى تضمنه فالدليل متبع فيه ، كما أن القاضي لا يقضي في حالة الغضب ، لا للغضب ولكن لكونه ممنوعـاً مـن استيفاء الفكر ، فيجري في الحاقن والجائع ، وهو أولى من التعليل بالغضب الذي ينسب الحكم اليه •

(التاسع) :

التّرجيح بشدة التأثير ، وفسّروها بوجوه :

أولها : انعكاس العلّة مـع اطّرادها فهي أولى مـن التي لا تنعكس عند قوم •

الثاني : أن تكون العلّة مع كونها علّة داعية الى فعل ما هي علّة

تحريمه ، كالشدة فانها محرّمة ، وهي داعية الى الشرب ، لما فيها من الاطراب والسرور •

الثالث : أن تكون علّة ذات وصف واحد وعارضها علّة ذات أوصاف ، فقال قوم : الوصف الواحد أولى ، لأن الحكم الثابت به المخالف للنفي الأصلي أكثر •

الرابع : أن يكون أحدهما أكثر وقوعاً ، فهي أكثر تأثيراً ، فتكون أولى ، وهذا بعيد •

الخامس : علّة يشهد لها أصلان أولى مما يشهد لها أصل واحد عند قوم •

(العاشر) :

من الترجيحات العلّة المثبتة للعموم الذي منه الاستنباط ، فهي أولى من المخصّصة ، قال الله تعالى : (أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً)[١] فبرزت علّة تقتضي اخراج المحرم والصغيرة من العموم ، وبرزت علّة أخرى توافق العموم ، فالذي ينفيه لمجرده حجة فلا أقل من الترجيح به ، وقال قوم : المخصّصة أولى ، لأنها عرّفت ما لم يعرّف العموم فأفادت ، والعلّة المقررة للعموم لم تفد مزيداً فكانت أولى ، كالمتعدية فانها أولى من القاصرة عند قوم •

(الحادي عشر) :

ترجيح العلّة بكثرة شبهها بأصلها على التي هي أقل شبهاً بأصلها •

(الثاني عشر) :

علّة أوجبت حكماً وزيادة مرجحة على ما لا يوجب الزيادة عند قوم ، لأن العلّة تُراد لحكمها ، فما كانت فائدتها أكثر فهي أولى •

---

(١) سورة النساء آية (٤٣) •

(الثالث عشر) :

ترجيح المتعدية على القاصرة ، وهو ضعيف ، بل ينقدح أن يقال : القاصرة أوفق للنص فهي أولى •

(الرابع عشر) :

ترجيح الناقلة عن حكم العقل على المقررة ، لأن الناقلة أثبتت حكماً شرعياً ، والمقررة ما أثبتت شيئاً ، وقال قوم : بل المقررة أولى ، لأنها معتضدة بحكم العقل الذي يستقل بالنفي لولا هذه العلّة •

فان قيل : فَلِمَ صحَّت العلّة المبقية على حكم الأصل ولم تفد شيئاً ؟ لأنها لو لم تكن علّة لكنّا نبقي الحكم أيضاً ؟ قلنا : ان كان الأمر كذلك فلا يصح ، كمن علل ليدل على أن هبوب الرياح لا يوجب الصوم والوضوء ، بل ينبغي أن يقتضي تفصيلا لا يقتضيه العقل ، أو زيادة شرط أو اطلاقاً لا يقتضيه العقل ، كما لو نصب علّة لجواز بيع غير القوت ، فان تخصيص غير القوت عن القوت مما لا يقتضيه العقل •

(الخامس عشر) :

تقديم العلّة المثبتة على النافية ، قال به قوم ، وهو غير صحيح ، لأن النفي الذي لا يثبت الا شرعاً كالاثبات وان كان نفياً أصلياً يرجع الى ما قدمناه من الناقلة والمقررة •

(السادس عشر) :

ترجيح علّة هي بطريق الأولى على ما هي مثل كتعليل قبول شهادة التائب وقياسه على ما قبل اقامة حد القذف وتعليل وجوب كفارة العمد وقياسه على الخطأ وان كان ذلك بطريق الأولى فهو أقوى •

(السابع عشر) :

رجَّح قوم العلّة اللازمة على التي تفارق بعض الأحوال ، وهو ضعيف ، إذ رُبَّ لازم لا يكون علّة ، كحمرة الخمر ، بل كوجود الخمر والبرّ •

(الثامن عشر) :

رجّح قوم علّة انتزعت من أصل سلم عن المعارضة على علة انتزعت من أصل لم يسلم من المعارضة بمثلها .

(التاسع عشر) :

رجّح قوم علّة توجب حكماً أخف ، لأن الشريعة سمحة ، ورجّح آخرون بالضد ، لأن التكليف شاق ثقيل .

(العشرون) :

رجّح قوم علّة توجب حكماً أخف ، لأن الشريعة سمحة ، ورجّح خلاف حكمها ، كتعليل الشافعي رحمه الله في مسألة جنين الأَمَة ِ يوجب حكماً مساوياً للأصل في التسوية بين الذكر ِ والأنثى ، وتعليل أبي حنيفة رحمه الله يوجب الفرق بين الذكر والأنثى في الفرع إذ أوجب في الأنثى من الأَمة عُشر قيمتها وفي الذكر نصف عُشر قيمته ، والأصل هو جنين الحرة وفي الذّكر والأنثى منه خمس من الابل ، والعلّة التي تقطع النظر عن الانوثة والذكورة أولى ، لأنها أوفق للأصل ، فهذه وجوه الترجيحات، وبعضها ضعيف يفيد الظن لبعض المجتهدين دون بعض ، ويمكن أن يكون وراء هذه الجملة ترجيحات من جنسها ، وفي ما ذكرناه تنبيه عليها ان شاء الله تعالى .

يقول العبد الفقير الى عفو مولاه الصمد عبدالكريم بن محمد حفهما الله واخوانهما المسلمين بالاحسان والمدد : قد فرغت أناملي من اتمام هذه الصفوة المصطفاة من كتاب المستصفى لحجة الاسلام حضرة الامام أبي حامد محمد الغزالي قدس الله سره وأفاض عليه خيره وبره أول عصر يوم الأحد السابع عشر من شهر جمادي الأولى من شهور سنة ألف وثلثمائة وخمس وسبعين من سني الهجرة النبوية على هاجرها آلاف سلام وتحية في غرفة تدريسي بالتكية الطالبانية الواقعة في بلدة كركوك المحروسة ، والحمد لله أولا وآخراً وباطناً وظاهراً ، اللهم صل وسلم على سيدنا ومولانا محمد أفضل صلواتك عدد معلوماتك ومداد كلماتك كلما ذكرك وذكره الذاكرون وغفل عن ذكرك وذكره الغافلون وعلى آله وصحبه وأتباعه بالخير والاحسان وعلينا معهم آمين وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين ١٣٧٥ .

---

(١) المصادف واحد شهر كانون الثاني من سنة ألف وتسعمائة وستة وخمسين من ميلاد سيدنا المسيح على نبينا وعليه السلام ١٩٥٦/١/١ .

بسم الله الرحمن الرحيم

ملاحظـــات

لقد جاء تخريج احاديث الكتاب على عجلة مع اشتغال بامور كثيرة جعلت طبع التخريج عن المسودات التي كانت تكتب احيانا على ظهر صفحات الاصل ، وهي بحاجة الى كثير من المراجعة والتصحيح والاضافة وتعديل بعض العبارات ، ولم يسمح الحال بكتابة الاضافات وطبعها ، فارجو الله عزوجل ان يمن بالتيسير لأستدااك مافات ولأخراجه باحسن صورة وترتيب ، وان ييسر من يصحح الخطأ ويقوم ما اعوج منه آمين ٠

وقد سقط من الطبع تخريج حديث مراجعة ابن عمر رضي الله عنهما بكامله وبقيت بعض الكلمات تركت من المسودات أردت اضافتها ٠

١ ـ ص ٣٧٩ هامش رقم (١)

رواه عبدالرزاق في المصنف ١٠/٣٠٤ والدارمي ٢/٣٦٥ ، ٣٦٦ والبيهقي ٠

٢ ـ ص ٤٠٦ هامش رقم (١)

وروواه الشافعي عن الثقة عن يحيى بن ابي كثير عن عبدالله بن ابي قتادة عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله أو مثل معناه ٠ الام ١/٧

قال الحافظ ابن حجر : واواه ابو يعلى من طريق حسين المعلم عن اسحق بن ابي طلحة عن ام يحيى امرأته عن خالتها ابنة كعب بن مالك ٠

تابعه همام عن اسحق ٠ قال : وصححه البخاري والترمذي والعقيلي والدار قطني ، وساق له في الافراد طريقا غير طريق اسحق ، التخليص الخبير ١/٤١١ ٠

هامش رقم (٢) ص ٢٦٨ بدل الهامش رقم (١) ص ٢٦٩ والهامش رقم (١) في ص ٢٦٩ يكون في ص ٢٦٨ برقم (٢) ٠

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم ٠

الحضرة الكيلانية بغداد ـ عبد القادر عبد

ص	السطر	الخطأ	الصواب
ص٦	س٧	(هـال)	(هَلْ)
ص٦	س٧	أما	إما
ص١٣	س٦	أو متخلية	أو متخيلة
ص٢٢	س٩	الحلم	الحكم
ص٣٦	س٢٠	أمر واستحباب	أمر ايجاب واستحباب
ص٣٨	س١٦-١٧	نعصي بالمحل	نعصي باشغال المحل
ص٤٠	س٢١	(٢)	(١)
ص٤٤	س١٥	بالقديل	بالتقديم
ص٤٥	س١١	قوله تعالى	قوله تعالى ﴿
ص٥٦	س٤	لانه	لأن
ص٥٦	س٩	حرماً	حراماً
ص٥٧	س٩	الدّلة	الدّالة
ص٥٧	س١٩	تقل	نقل
ص٥٩	س٢٨	بسم	ببسم
ص٦٠	س٤	عيرها	غيرها

ص	السطر	الخطأ	الصواب
ص٦٢	س١١	لاول	الاول
ص٦٢	س١٧	المقترفة	المقترنة
ص٦٥	س٧	لا يُعدَ	لا يُعدَ
ص٦٥	س١٤	وكوقله	وكقوله
ص٦٧	س٧	منه	انه
ص٦٧	س٨	بعدم	بعد
ص٧٠	س١٠	الاربعة	الاربع
ص٧٢	س٧	ولا يجوز	ويجوز
ص٧٣	س٢	(٤)	(١)
ص٧٣	س٩	نفسها)(٥)	تنسها)(١)
ص٧٤	س٢	العمر ؟	العـــر)
ص٧٤	س١٧	عشواء	عاشوراء
ص٧٨	س٧	رقوعه	وقوعه
ص٨١	س١٦	(٥)	(٢)
ص٨٤	س٦	(٢)	(١)

ص السطر	الخطأ	الصواب
ص٨٤ ــس٩	ــ (٣)	(٢)
ص٨٧ ــس٦	ــ وهد	وهذا
ص٨٧ ــس١١	ــ حصرَ والعلوم	حصروا العلوم
ص٩٤ ــس١٢	ــ الثالل)	(الثالث)
ص٩٥ ــس٥	ــ والاتهاد	والاجتهاد
ص٩٥ ــس١٧	ــ عن	على
ص٩٦ ــس٨	ــ ما اختفى	ما اختص
ص١٠٠ــس٥	ــ يجور	يجوز
ص١٠٠ــس١١	ــ والسة	والسنة
ص١٠٢ــس٢٣	ــ نفي	نفر
ص١٠٢ــس٢٤	ــ (٢)	(١)
ص١١٨ــس٢٥	ــ ولكني سمت أخبرني	ولكني اخبرني
ص١٢٣ــس٤	ــ (٥)	(٣)
ص١٢٣ــس١٢	ــ (٣)	(٤)
ص١٢٨ــس١٦	ــ بدا	بداء

ص	السطر	الخطأ	الصواب
ص١٢٨	س١٨	غريباً فطوبى	غريباً كما بدأ
ص١٧٠	س٤	(٢)	(١)
ص١٧٠	س٥	(٣)	(٢)
ص١٧٠	س٥	(٣)	(٢)
ص١٧٠	س٢٢	(٢)	(١)
ص١٧٠	س٢٣	(٣)	(٢)
ص١٧١	س٨	الاول	الاولى
ص١٧١	س١٣	الاولى	الاول
ص١٨٠	س٥	الشملـسبهة	الشبهة
ص١٨١	س٢٤	عدالله	عبدالله
ص١٩٠	س١٢	اذا	اذ
ص٢٠٦	س٣	(٣)	(١)
ص٢٠٦	س٢٧	(٥)	(٤)
ص٢٠٦	س٣١	النرلعي	الزيلعي
ص٢٤٩	س٤	لنهي	النهي

ص السطر	الخطأ	الصواب
ص٢٧٤ـس١٣	ـ حديثة	حديثه
ص٢٨٨ـس٨	ـ شهر أرأيت	شهر فقال : أرأيت
ص٢٨٩ـس٢٧	ـ حين المباشرة	يحذف هذا السطر
ص٢٩١ـس٧	ـ ولم	لم
ص٢٩٣ـس	ـ ١٧٨ ، ٢١١ ، ٤/١١٦ ، ٤١٣	١/٣٨٥ ، ١/١٦٥ ، ١٧١ ، ١٧٨ ، ٢١١ من ١/١٦٥ ، ١٧١ . ٤/١١٦ ، ٤١٣ .
ص٢٩٥ـس٥	ـ وقصة	وقصه
ص٢٩٥ـس٦	ـ بعيرة	بعيره
ص٣٠٠ـس١١	ـ فاتقون يا أولي	فاتقوا الله
ص٣٠٠ـس٢٣	ـ سور آية	سورة المائدة آية (١٠٠)
ص٣٢٣ـس٢٩	ـ الطيراني	الطبراني
ص٣٢٣ـس٣١	ـ الحـر	الحبير
ص٣٢٨ـس٢٢	ـ لا رقبة	رقبة
ص٣٣٠ـس٨	ـ الين	اليقين
ص٣٣٩ـس١	ـ نكح	لا نكاح

ص السطر	الخطأ	الصواب
ص٣٣٩ــس١	كفار	كفارة
ص٣٤١ــس١	حلـَّت	أحلـَّت
ص٣٤١ــس١	مهيمة	بهيمة
ص٣٤١ــس٢٥	عن	من
ص٣٤٥ــس١٦	قوهم	قولهم
ص٣٥٠ــس١٨	رضه	رضي
ص٣٥١ــس١٧	الصلات	الصلاة
ص٣٥١ــس٢٦	سواة	سورة
ص٣٥٢ــس٢١	والذهب	والذهن
ص٣٦٦ــس٥	عم	عام
ص٣٦٩ــس١٧	وجويه	وجوبه
ص٣٨٧ــس١٤	فيسر	فيعسر
ص٣٨٨ــس٤	قىلة	قبلة
ص٣٨٨ــس٢٤	ورجاله	ورجاله ثقات
ص٣٩٠ــس٦	الشياقين	الشياطين

ص السطر	الخطأ	الصواب
ص٣٩٠ـس١٣	قوله تعالى (وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم ليجادلوكم)[١]	قوله تعالى (فردوه الى الله ورسوله)[٣] ، قالوا وانتم تردونه
	تعلى	تعالى
ص٤٠٣ـس٥	تعلى	تعالى
ص٤٠٦ـس٢٠	جـ١/٥٠	جـ١/٥٥
ص٤٠٨ـس٣	التركيب	الترتيب
ص٤٢١ـس٧	ففي	نفي
ص٤٢٣ـس١٨	الاحكم	الاحكام
ص٤٢٧ـس١٧	المستقلة المتفتحة التي	المستقلة التي
ص٤٢٩ـس٢٣	بالمعية	كالمعية
ص٤٣٧ـس٢٨	خالج	خارج
ص٤٥٢ـس٣	عامر (لرجل	عامر ولرجل
ص٤٥٢ـس٤	اجتهد	(اجتهد
ص٤٥٦ـس٢١	آثل	آثم
ص٤٥٧ـس١	اذا أسند	حيث سد"

ص	السطر	الخطأ	الصواب
ص٤٦٠	س١٣	أنه	إنه
ص٤٦٢	س١	أن	إن
ص٤٦٤	س٢٣	أنه	إنه
ص٤٧٦	س١٨	شاء عليه ﴿	شاء ﴿

الفهرست

الصفحة

بسم الله الرحمن الرحيم

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستهديه ونستغفره ، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا ، من يهد الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له ، وأشد أن لا إله الا الله وأن محمداً عبده ورسوله •

أما بعد :

« ترجمة المؤلف »

هو فضيلة الاستاذ الشيخ العلامة عبدالكريم بن محمد بن فتاح بن سليمان بن مصطفى بن محمد ، من عشيرة (هوز القاضي) ، القاطنين حالياً في مركز ناحية السيد صادق وفي قرية (مايندول) على عين (سەراو سوبحان آغا) وفي قرى أخرى مجاورة لها •

ولد المؤلف في شهر ربيع الاول في موسم الربيع سنة ألف وثلاثمائة وثلاث وعشرين • ولما تميز بدأ بالدراسة وختم القرآن الكريم وبعض الكتب الشرعية الصغيرة ، وتوفي والده وهو في هذه الحالة ، سعت والدته مع أعمامه وأقاربه غفر الله لهم من أجل الدوام على تحصيله واستمراره حتى بدأ أول محرم ألف وثلاثمائة واحدى وثلاثين بدراسة التصريف الزنجاني في علم الصرف • ثم تجول في المدارس وحلقات العلم الموجودة في كردستان شمال العراق فقرأ المقدمات النحوية والصرفية حتى مبحث التمييز من كتاب شرح الجامي ، ثم سافر الى السليمانية وسكن في مسجد ملكندى أولا ، ثم مسجد الملا محمد أمين باليكدرى في محلة سرشقام ، وبقي مدة قرأ فيها شرح السيوطي لالفية ابن مالك رحمهما الله •

ثم رجع من السليمانية الى (هه ورامان) ودخل مدرسة خانقاه دورود في ادارة حضرة الشيخ العلامة علاء الدين ابن حضرة الشيخ عمر

ضياء الدين ابن حضرة الشيخ عثمان سراج الدين ، فدرس النحو والمنطق وآداب البحث ، والتشريح في الفلكيات ، والفقه •

ثم انتقل الشيخ علاء الدين سنة ألف وثلاثمائة وثمان وثلاثين الى مركزه الاصلي بيارة فارقه الشيخ مدة أشهر وبعدها رجع بأمره ايـه في بيارة وسكن في مدرسة أبي عبيدة عند الاستاذ العالم الجليل محمد سعيد العبيدي • وبدأ ببرهان الكلنبوي في المنطق ، ثم انتقل الى فضيلة العالـم الشيخ محمود في بالك ، ودرس عنده مدة ثمانيـة أشـهر ، درس فيهـا فرائض الشيخ معروف النودهي ، وشرح العقائد النسفية ووصل الى مبحث الرؤية ، وبعدها رجع الى بيارة بأمر مرشده الشيخ علاء الدين ، فختـم شرح العقائد ، وقرأ منظومة المواوي باللغـة الكردية في العقائـد ، وبدأ بكتاب مختصر المطول في البلاغة حتى وصل باب أحوال المسند اليه منه •

وبعدها انتقل الى السليمانية ونزل ضيفاً على خانقاه حضرة مولانـا خالد قدس الله روحه ، والمدرس يومئذ العلامـة الشهير بابن القرەداغي الشيخ عمر رحمه الله ، فأمر ببقائه في المدرسة •

وبعد اقامته عند الاستاذ المعزى اليه فتحت عليه أبواب جديدة لكسب العلوم والتدقيق وكتابة الحواشي والتعاليق ، فتدارك ما فاته وبادر باكتساب ما يهمه من العلوم ، فقرأ عنده : أقصى الاماني في البلاغة ، والفريـدة في النحو ، وسمع افادته لكتاب البرهان في المنطق ، والتشريح مـع حواشيه للعاملي ، ورسالة الحساب له أيضاً ، وكتاب أشكال التأسيس في الهندسة ، وكتاب تقريب المرام شرح تهذيب الكلام في أصول الدين ، وجمـع الجوامـع في أصول الفقـه ، والاسطرلاب ، والربع المجيب ، وحاشية اللارى على القاضي في الحكمة مع حواشي الشيخ عبدالقادر المهاجـر ، وداس في الفقه المنهج وشرحه للقاضي زكريا الا بعضاً منه ومبحث الخلم

من التحفة ، وقد استفاد الشيخ تربيته الروحية والاخلاقية من مشايخه وأساتذته بركات الشمال وبالاخص الشيخ علاء الدين قدس الله روحه •

وبعد أن أتم دراسته وأنهى دراسة الكتب التي قررت في العلوم المعروفة من تفسير وحديث وفقه وأصول وغيرها أخذ فضيلة الشيخ الاجازة العلمية وكان في محفل كبير من كبار العلماء حضر فيه السادة العلماء الشيخ بابا علي التكيه‌ئي ، والشيخ محمد نجيب القره‌داغي ، والشيخ جلال القره‌داغي ، والشيخ معروف أخو الاستاذ الكبير ونفس حضرة الاستاذ ولفيف من الاصدقاء •

ثم انتقل الى قرية أ نرگسه جار) وبقي الى سنة ألف وثلاثمائة وستا وأربعين ، ثم انتقل الى بيارة وعين مدرساً في مدرستها عند الشيخ علاء الدين بداية سنة ألف وثلاثمائة وسبع وأربعين واستمر بتدريس موفق مبارك الى سنة ألف وثلاثمائة واحدى وسبعين ، ثم انتقل الى السليمانية وعين مدرساً في مسجد الحاج جان في محلة ملكندي ، ثم انتقل أوائل

ذلك أن ارتفاع المستوى العلمي وهبوط المستوى الخلقي والنفسي شيء لا تحمد عقباه وهو بلاء على صاحبه وغيره ، والعلم خصوصاً الشرعي منه يجب أن تحمله ركائز قوية من الايمان بالله واليوم الآخر والتربية الصحيحة المكملة للوجه الثاني للعلم ، بل هو دعامته الكبرى •

وقد كان فضيلة شيخنا يعيش في جنات تعبق بالروح وأجواء تنطلق فيها قلوبهم الى عوالم ملئها الصفاء والطهر والايمان والتقوى والطاعة لله ورسوله • وقد كان مشايخ فضيلة الشيخ ينقلون الطلاب والسالكين على عجل الى تقوى ونصيحة ، تقوى تعصم صاحبها وتنير حياته ، ونصيحة تدعمه وغيره وتحق الحق وتزيل الباطل ، وينشؤن في طلابهم حب العمل بما علموا ، ولذلك يميزون بين الحق والباطل والخير والشر ، وذلكم هو النور الذي يقذفه الله في قلوب الصالحين من عباده • واذا ما حدث فضيلة شيخنا عن واقعه وقعت هناك أو كلام جرى يجد السامع في نفسه ومضات النور التي أهبلت في صدورهم وفي نفوسهم •

الصيف سنة ألف وثلاثمائة وأربع وسبعين الى بلدة كركوك ، وبقي هناك الى أن شغرت مدرسة سيدنا الشيخ عبدالقادر الكيلاني قدس الله روحه بوفاة المدرس الفاضل العلامة محمد القزلجي رحمه الله فعين اماماً في جامع الاحمدي ومدرساً في المدرسة القادرية في الحضرة الكيلانية في بغداد . واستمر في التدريس حتى دخلت سنة الالف وتسعمائة وسبعين للميلاد فأحيل على التقاعد ، ولكنه واصل افادته للمسلمين ولطلاب العلم وعنايته بهم والاهتمام بأمورهم والسعي في حاجاتهم على كبر سنه أطال الله في عمره وبارك فيه .

وقد ألّف استاذنا الشيخ مؤلفات عديدة باللغة العربية والكردية . ومن مؤلفاته :

١ ـ مواهب الرحمان في تفسير القرآن باللغة العربية طبع منه المجلد الاول ويصل الى سبعة مجلدات . ٢ ـ تفسير آخر باللغة الكردية .

٣ ـ جواهر الفتاوى ، ثلاثة مجلدات . ٤ ـ الوسيلة في شرح الفضيلة في العقائد . ٥ ـ نور الأسلام . ٦ ـ المواهب الحميدة في حل الفريدة (ألفية السيوطي) . ٧ ـ الصرف الواضح للمبتدئين . ٨ ـ مفتاح الادب في النحو . ٩ ـ خلاصة البيان في الوضع والبيان . ١٠ ـ المفتاح . ١١ ـ الورقات . ١٢ ـ العزيزة . ١٣ ـ الوجيهة (وهذه الاربعة في المنطق) . ١٤ ـ نور القرآن . ١٥ ـ ارشاد الناسك في الحج . ١٦ ـ علمائنا في خدمة العلم والدين .

وله مؤلفات عديدة مخطوطة لم يتيسر كتابة أسمائها ، ومؤلفات كثيرة أيضاً باللغة الكردية ، وهذا الكتاب[١] .

---

(١) نقلت هذه الترجمة عن كتاب المؤلف علمائنا في خدمة العلم والدين مع تصرف وحذف .

عبدالقادر عبد

تم طبع الكتاب بتاريخ ١٩٨٦/٤/٢٦ بعدد ٣٠٠٠ نسخة
رقم الايداع في المكتبة الوطنية ٤٩٠ سنة ١٩٨٦